

infoladen
Koburger Str. 3 · 04277 Leipzig
Telefon (0341) 3 02 65 04
www.nadir.org/infoladen_leipzig

ARCHIVEXEMPLAR
KEIN VERLEIH
INFOLADEN LEIPZIG

EIN GESPRÄCH ENTSTEHEN LASSEN

Als deutlich wurde, dass das Thema der nächsten Ausgabe „Gebären" sein würde, kam im *Outside*-Umfeld die Idee auf, die „Mütter der Redaktion" zu ihren Schwangerschafts- und Geburtserlebnissen zu interviewen. Für uns war klar, dass gerade dieses Thema nicht nur aus einer analysierenden Perspektive von außen behandelt werden soll. „Gebären" bleibt trotz aller daran anknüpfenden Themenfelder, die wir im Call for Papers formuliert haben, letztlich eine körperliche Angelegenheit, etwas, das Menschen „am eigenen Leib erfahren" – und das durchaus mit gemischten Gefühlen. Diese herrschten auch angesichts der Interview-Idee bei unseren Redaktions-Müttern erst einmal vor. Wollen wir das, uns mit unseren ganz persönlichen Erlebnissen in den Mittelpunkt stellen? Ist das, was wir zu erzählen haben, überhaupt politisch relevant?

Schließlich ist ein Gespräch entstanden, in dem drei Mütter und eine Nicht-Mutter, drei Redaktionsmitglieder und ein Nicht-Redaktionsmitglied gleichberechtigt über ihre Erfahrungen und Gedanken reden. Von der Idee im Sommer 2010 bis zur druckreifen Fassung ist fast ein Jahr vergangen. In dieser Zeit haben wir viele Mails hin und her geschrieben, uns mehrmals zu durchaus aufwühlenden Vorgesprächen getroffen, telefoniert, geplant und an Maikes° geraucht und gesoffen. Das eigentliche, lang vorbereitete Gespräch musste ganz klassisch verschoben werden, weil eines der Kinder krank geworden war. Und als es dann ans Bearbeiten ging, bekam eine von uns einen 9-to-5-Job und eine andere quälte sich durch ihre Abschlussprüfungen, weswegen wir den Großteil der Kürzungen, der inhaltlichen Ergänzungen und sprachlichen Überarbeitung zu zweit gestemmt haben.[1]

Für alle Teilnehmenden war das „Müttergespräch" ein Anlass, innere Konflikte in Bezug aufs Kinderkriegen zum ersten Mal bewusst in einem gesellschaftlichen Kontext zu betrachten, sie nicht mehr (nur) auf sich selbst zurückzuführen und auf das Gefühl, der Situation individuell nicht gewachsen zu sein. Schnell wurde klar, dass unsere Unzufriedenheit über die Unzulänglichkeit verfügbarer Mutterschaftsdiskurse der Ausgangspunkt des Gesprächs sein würde: die Leerstelle an Erzählungen, die den Mutter-Vater-Kind-Glückserzählungen zuwiderlaufen, die die unangenehmen, entfremdenden Aspekte von Mutterschaft, eventuelle Versagensängste und den ambivalenten Umgang mit der Veränderung, die Kinderkriegen bedeutet, im sozialen Umfeld thematisieren.

Es unterhielten sich:

Lotte, 27, lebt in einer 5er-WG mit zwei eigenen Kindern, Ronja und Lola, die beide recht unkompliziert zu Hause das Licht der Welt erblickten, kämpft seitdem innerlich wie äußerlich um den Erhalt von Zeiten und Räumen, in denen sie nicht zuallererst Mutter sein soll und muss und gleichzeitig gegen das mehr an Weiblichkeit, das Muttersein oft automatisch zu bedeuten scheint. Zudem ist sie in letzter Zeit immer wieder darüber erschrocken, wie oft sie selbst oder Mütter in ihrem Umfeld ihre Bedürfnisse gegenüber den angenommenen Bedürfnissen ihrer Kinder zurückstecken.

Maike, 24, lebt in einer (Ex-)Studi-2er-WG ohne Kinder. War noch nie schwanger und hat auch keinesfalls vor, es zu werden - was sich dank „homosexueller Gesinnung" (Zitat Frau vom Gesundheitsamt) relativ unkompliziert gestaltet. Ist schon bei zwei Geburten dabei gewesen als Zuschauerin/Unterstützerin: einmal Kälbchen im Stall, einmal Baby zuhause. War beide Male aufregend, aber nur das Baby hat sie hollywood-like zum Heulen gebracht. Kommt aus dem katholischen Westen und war überrascht, wie viel entspannter die neuen ostsozialisierten Freundinnen mit dem Thema Kinderkriegen und Schwangerschaftsabbruch umgehen.

Natalie, 28, erlebte Schwangerschaft und Geburt (im Krankenhaus) als relativ problemlos und hatte meistens das Gefühl, selbstbestimmt über alles Wichtige entscheiden zu können. Besonders getroffen hat sie der „Clash der Welten" kurz nach der Geburt: Die Welt, wie sie ohne Verantwortung für ein Kind war, die Welt, wie sie sie sich für die Zeit nach der Geburt ausgemalt hat, und die Welt, wie sie sich seit der Geburt tatsächlich gestaltet. Insgesamt sieht sie ihr Leben mit ihrem Kind sehr ambivalent. Es treffen tiefe Liebe, viel Rücksichtnahme und zahlreiche Ansprüche von innen und außen auf eigene Bedürfnisse und Interessen. Dies miteinander zu vereinbaren scheint eine große Kunst. Natalie lebt mit ihrem Sohn Frederik und einer Mitbewohnerin in einer WG.

Ruth, 33, lebt mit ihrem Herzensmenschen und der gemeinsamen Tochter Mascha (2) und kämpft noch immer mit den traumatischen Folgen einer im Umfeld zumeist schöngeredeten, selbst aber als grausam und entäußernd empfunden Geburt und den Folgen des Autonomieverlustes seit ihrer Mutterschaft. Ist auf der Suche nach einem Raum, der es zulässt, über die Abgründe des Gebärens und die Fragwürdigkeit einer im Diskurs um Schwangerschaft, Geburt und Mutterschaft stets anklingenden Natürlichkeit nachzudenken und eigene Zweifel zu platzieren. Liebt gutes Essen in großen Portionen und versteckt Süßigkeiten vor Kind und Mann. Beide sieht sie derzeit aufgrund einer Vollzeitstelle nur in den Abendstunden und ist darüber gleichermaßen traurig und froh.

° Alle Namen von der Redaktion geändert.

1 Danke an alle, die uns beim Transkribieren unterstützt und die Rohversion kritisch kommentiert haben!


KLAPPE
ATMEN

I — GEBURT/ SCHMERZ



Maike: Lotte, von dir hat man ja vor allem Positives über die Schwangerschaften und Geburten gehört …

Lotte: Ich habe vor allem meine erste Geburt als sehr positiv, als etwas ganz Besonderes erlebt und bin mit dieser Wahrnehmung wohl eher dem gängigen Diskurs gefolgt - das bedeutet jedoch nicht, dass es von vorn bis hinten angenehm war. Trotzdem habe ich nach der Geburt meines ersten Kindes hinterher meinen Freunden erzählt, es sei ein schönes Erlebnis gewesen. Zwar habe ich auch die zwei Stunden erwähnt, in denen gar nichts mehr ging, in denen mir der Schmerz einfach unerträglich schien - aber: die gehen vorbei. Dass es diese Schmerzen zwar gab, ich ihnen aber in meiner Erzählung hinterher so wenig Raum gegeben, sie sofort rationalisiert und lapidar abgetan habe, das entspricht genau diesem klassischen „Im besten Fall vergisst man das schnell".

Maike: Du würdest also sagen, dass du die Schmerzen in deinen Erzählungen verharmlost hast …

Lotte: Genau. Es wäre falsch zu behaupten: meine Geburten waren insofern gut, als dass ich da die ganze Zeit super mit mir klargekommen wäre (lacht). Bei beiden Geburten gab es ein bis zwei Stunden, in denen ich irgendwie gar nicht Frau meiner selbst war, sondern das, was da passierte, eigentlich kein bisschen ertragen konnte und nur gehofft habe, dass irgend jemand irgendetwas macht, damit es endlich aufhört. Aber danach, in dem Wissen, dass es vorbei ist, taucht auf einmal der Gedanke auf: Das gehört halt dazu und jetzt ist ja die Belohnung da. Man hat etwas vollbracht, man hat nämlich dieses Kind zur Welt gebracht und kann stolz sein. Und das Neue blendet das andere, den Schmerz und das Nicht-Aushalten-Können, einfach aus, obwohl es da gewesen ist.

Natalie: Was ich verrückt daran finde, ist dass das Wort Schmerz auch während der ganzen Geburtsvorbereitung - und diese Zeit ist ja relativ lang - nie fällt. Dass nie davon gesprochen wird, dass die Geburt eine sehr schmerzhafte und durchaus auch im negativen Sinne prägende Erfahrung ist.

Ruth: Ich hab das ganz anders erlebt. Ich habe durchaus erlebt, dass über Schmerzen gesprochen wurde, aber tatsächlich entweder im Sinne von: „Das gehört dazu." oder sogar noch: „Das ist ganz wichtig für das Kind - das braucht einen gesunden Geburtsstress, um die Anpassung an die Welt danach irgendwie gut zu meistern." Das ist die eine Erzählung, die, in der es um das angebliche Wohl des Kindes geht. Die andere Erzählung ist so eine Art Huldigung der Weiblichkeit: Frauen schaffen diesen Schmerz. Obwohl ich auch schon von Müttern nach der Geburt gehört habe: „Nie wieder, das war so heftig, das hat mich traumatisiert", gibt es eben auch einige, die sagen: „Yeah, ich hab das geschafft und ich bin da durch".

und die darauf stolz sind. Und das ist das, was ich so schräg finde: dass, egal welche Erzählung den Schmerz begründet, dieser immer als notwendig und damit letztlich selbstverständlich dargestellt wird - obwohl er so zügellos, gewaltsam, grausam ist.
Es ist doch absurd, dass der Vorgang der Geburt von den sonst gängigen aufklärerischen Bestrebungen wie Naturbeherrschung, Selbstbestimmung, körperliche Integrität etc. scheinbar ausgenommen scheint. Für den Vorgang der Geburt scheinen diese Bestrebungen nicht zu gelten oder sie geraten unter der Geburt zumindest ins Schwanken. Das, was auch ich will im Vertrauen auf Vernunft und Rationalität, nämlich Furcht beherrschen, Sicherheit und körperliche Unversehrtheit erfahren, das wird mir verwehrt oder findet beim Vorgang der Geburt nicht selbstverständlich statt und ich als Subjekt werde damit negiert.
Im Diskurs um Geburt, aber auch Schwangerschaft und Muttersein, scheint auf einmal eine antiaufklärerische Dimension viel selbstverständlicher. Darauf hat die Autorin Isabelle Azoulay bereits hingewiesen, indem sie zeigte, dass, obwohl der Begriff des Instinkts eigentlich nicht mehr populär ist, er dennoch zum Beispiel in der Idee der uneingeschränkten und ad hoc bereitstehenden Mutterliebe wieder bemüht wird. Es gibt, darauf weist Azoulay auch hin, kaum Erzählungen, in denen Mütter vorkommen, die ihr Kind nicht selbstverständlich lieben. Und wenn davon die Rede ist, dann wird es durch externe Faktoren begründet: Die Frau kommt aus einem problematischen sozialen Umfeld, ist arbeitslos, hat Probleme, etc- auf jeden Fall ist fehlende Mutterliebe pathologisch und nicht natürlich. Ein, um es mal überspitzt zu sagen, schlichtweg aggressives Potential einer Mutter gibt es nicht bzw. wird nicht thematisiert.
Zweifelsohne geht es in dem Diskurs um Geburt und Co. auch um Selbstbestimmung, sind emanzipatorische Momente darin nicht ausgeklammert.
Im Gegenteil: es ist eine moderne Errungenschaft vor allem der Frauenbewegung, dass man heute nicht mehr unter Fremden, unter Männern in vorgeschriebenen Positionen usw. gebären muss, es ist fortschrittlich, dass man heute zu Hause gebären kann, den medizinischen Zugriff im Detail auch verhandeln und mitbestimmen darf und letztlich eben viel individueller und selbstbestimmter gebären kann. Seltsam ist aber, dass das dann zumeist gegen Technik und Medizin gesetzt wird und zwei Pole entstehen: Natürlichkeit, Weiblichkeit, sinnliches Erleben auf der einen und Technologie auf der anderen Seite. Zwischen diesen Polen wird polemisiert.
Und um noch mal auf die Problematik vom Anfang zurückzukommen: Klar wird man hinterher belohnt und klar war ich froh, dass der Schmerz vorbei war, dass ich das geschafft habe und dass mein Kind gesund war - das macht aber die Situation, darüber nicht reden zu können in diesem mit Glück aufgeladenen, den Schmerz aussparenden oder irgendwie eindeutigen Diskurs, nicht besser. Man bleibt mit dem, was an der Geburt vielleicht traumatisch war, alleine.

Lotte: Ich würde diese Aspekte der Nichtselbstbestimmung und der Polarisierung, die du angesprochen hast, auch noch mal stärken.
Ich würde auch sagen, es gibt den Moment, in dem über Schmerz gesprochen wird - und zwar im Sinne von: Geburt ist was ganz Schlimmes, kaum auszuhalten. Ich hab das Gefühl, das kennt man, dass Frauen, die schon geboren haben, erzählen: Das geht gar nicht, das war furchtbar. Schmerzen, Blut und das Ausgeliefertsein an die eigene Körperlichkeit. Und gerade diese Körperprozesse, die sonst in ihre Grenzen verwiesen werden, treten hier besonders heftig und unkontrolliert hervor und werden dann auch noch mit Ekel besetzt.
Und auf der anderen Seite wird es verherrlicht und zu etwas Sinnlichem, Mystischem, zu einer ursprünglicher Erfahrung verklärt, der man sich hinzugeben hat. Und wenn man die Natur einfach walten lässt, dann wird alles gut. Das sind zwei Seiten der gleichen Medaille: einerseits diese Abwehr des Körperlichen, die ja auch den Boden bereitet, um davon traumatisiert zu werden; und andererseits dann eben die Überhöhung, die dann im Zweifelsfall den anderen Aspekt deiner Subjektivität, deinen Verstand, für überflüssig erklärt.

Ein Gespräch entstehen lassen

Ich hatte auch das Gefühl, dass einem in der Zeit vor der Geburt nicht genügend verschiedene Geburtserzählungen zur Verfügung stehen - in dem Sinne, dass man die unterschiedlichen Abläufe kennt und alle Möglichkeiten hätte, darauf reagieren zu können. Vielleicht helfen der einen die ganzen Angehörigen und Freundinnen, die neuerdings dabei sein können, oder eine andere Geburtsposition oder Duftöle - aber jemand anderes braucht eben Schmerzmittel oder einen Kaiserschnitt.
Es ist aber nicht so, dass das alles als bunte Palette zur Wahl steht. Dir wird nicht gesagt: Das sind die Varianten, so dass Du Dir als aufgeklärte Frau die Sachen ansehen und dann zwischen verschiedenen Optionen wählen kannst. Ich hatte nicht das Gefühl, in dieser Situation zu sein.

Ruth: Vielleicht gäbe es ja sogar die Möglichkeit, dass man schon während der Schwangerschaft so selbstbewusst ist, dass man sich Geburtshäuser oder Kliniken anguckt und seinen Willen und seine Forderungen klar formuliert. Das Problem ist nur, dass man ja permanent konfrontiert ist mit so einem glückseligen Idealbild, mit so einer Freude und Unzweifelhaftigkeit, der man sich auch erstmal irgendwie widersetzen muss mit seiner Ängstlichkeit, Unsicherheit, mit seiner Idee davon, vielleicht anders gebären zu wollen. Und gerade als Erstgebärende, wo du sowieso schon mit einer radikalen Veränderung deines Lebens konfrontiert bist, ist es schwer, den herrschenden Vorstellungen deine eigenen, abweichenden entgegenzuhalten.

Auszüge einer Kulturgeschichte der Gebärmutter

Über Jahrtausende hinweg sind Vorstellungen der Gebärmutter (lat.: Uterus[1]) als definierendes Merkmal des weiblichen Körpers durch Mythen, religiösen Glauben, medizinisch-wissenschaftliche Mutmaßungen und Vorurteile geprägt. Obwohl sie teils absurd anmuten und manchmal auf den ersten Blick eher zum Lachen anregen, haben und hatten sie einen großen Einfluss auf die heutige Sicht der Frau, ihre Rollenbilder und zugeschriebenen Charaktereigenschaften sowie die Erklärungsansätze und Therapien psychischer und physischer Beschwerden. Im Folgenden bewege ich mich durch die Kulturgeschichte dieses Organs, beginnend im Ersten Testament mit der theologisch-anthropologischen Sichtweise auf den Uterus und den Körper der Frau, über die Antike und die platonischen Vorstellungen weiblicher Identität, bis in die Geschichte der Hysterie in Antike, Mittelalter und Neuzeit. Als vornehmliche Literaturquelle dient mir dazu die Dissertation von Gunhild Buse[2], die sich aus der Sicht der feministisch-theologischen Medizinethik mit dem Eingriff der Hysterektomie[3] auseinandersetzt. Teil dieser ethischen Analyse medizinischer Praxis ist ein Kapitel zu kulturgeschichtlichen Aspekten der Gebärmutter, welches für die folgenden Ausführungen große Relevanz hat.

HYSTERIKERINNEN GALTEN ALS RÜCKSICHTSLOS, GEFÜHLSKALT, NARZISSTISCH UND EGOISTISCH.

Im Ersten Testament ist neben dem Herzen die Gebärmutter das am häufigsten erwähnte innere Organ eines Menschen. Der „Schoß der Frau"[4] gehört nach jüdischem Glauben Gott, denn er hat ihn erschaffen und schafft auch den Menschen im Mutterleib. Deshalb ist sowohl die Gebärmutter - sinnbildlich auch als ›Schoß der Erde‹ bezeichnet - ein Zeichen des Segens, ebenso die Brüste einer Frau, die das Kind ernähren. Die Gebärmutter ist der Ort, an dem Gott Leben schafft: Er öffnet den Schoss einer Frau für die Schwangerschaft, weshalb das Zeugen und Gebären eines Kindes als Ausdruck der göttlichen Schöpfungskraft gelten. Nicht zuletzt deswegen kommt es zur Glorifizierung und entsprechend überschwänglich positiven Konnotation der Reproduktionsorgane der Frau. Weiterhin ist das alttestamentarische Denken durch die Vorstellung gekennzeichnet, dass den inneren Organen bestimmte Gefühle zugeordnet werden. Die Leber beispielsweise galt sowohl als Sitz des Schmerzes als auch der Freude und das Herz als das Zentrum des Fühlens und Denkens. Dem Uterus fielen die Emotionen Barmherzigkeit und Mitgefühl zu. Es lässt sich vermuten, dass das hebräische Wort für Mitgefühl oder Barmherzigkeit ›rachamim‹ vom Wort ›rächäm‹ abgeleitet wurde, was als Gebärmutter oder Mutterschoß übersetzt werden kann.[5] Die biologistische Betrachtung so genannter weiblicher Tugenden als geschlechtsspezifische Charaktereigenschaften könnte dort ihre Ursprünge haben. Jedoch gilt Barmherzigkeit in der Bibel generell als Tugend, deren Erstreben für alle Menschen gleichermaßen bedeutsam ist.

In der Antike wurde die Gebärmutter weit weniger wertgeschätzt. Auch begann hier eine weitreichende Pathologisierung dieses Organs als „Ursache tausendfachen Übels".[6] Ähnlich wie schon die alten Ägypter gingen die Griechen davon aus, dass die Gebärmutter im Körper einer Frau umherwandern könne. Es existierte noch kein anatomisches Wissen über den Halteapparat aus Bindegewebsstrukturen und Beckenbodenmuskulatur in dem sie sich befindet und der eine Lageveränderung in diesem Ausmaß unmöglich macht. Durch ihre Bewegung, so wurde vermutet, könne sie je nach Ort, an dem sie sich aufhielt, verschiedenste

[1] Bezeichnend für die männliche Sicht auf den weiblichen Körper ist hier das maskuline Genus der Bezeichnung ›Uterus‹ für einen Teil der weiblichen Geschlechtsorgane.

[2] Buse, Gundhild: *Als hätte ich ein Schatzkästchen verloren. Hysterektomie aus der Perspektive einer feministisch- theologischen Medizinethik.* Münster 2003.

[3] Hysterektomie = operative Entfernung der Gebärmutter

[4] *Buse:* S. 130.

[5] Zur Etymologie siehe u.a. Buse: S. 131.

[6] Buse: S. 136.

Krankheitssymptome hervorrufen: Sehleiden, Schwerhörigkeit, Zahnbeschwerden, Gliederschmerzen etc. Eine Erklärung für die ›Wanderlust‹ lieferte Plato, der die Gebärmutter als ein Tier beschrieb, welches Kinder benötige, um besänftigt zu werden. Bleibt eine Frau lange Zeit kinderlos oder hat keinen Sex, durchstreift das Organ den ganzen Körper und erzeugt dadurch Krankheiten, bis die Frau endlich ihrer ureigenen Berufung als Mutter nachgeht. Für Plato war die Frau auf den biologischen Fortpflanzungsprozess festgelegt - Schwangerschaft und Geburt galten ihm als identitätsstiftende Momente weiblichen Lebens.[7] Im Gegensatz zum Mann sei die Frau nicht in der Lage, sich gegen ihren weiblichen Urtrieb zu Sex und Gebären zu wehren, weshalb beim Ausbleiben der Mutterschaft sich über kurz oder lang eine Krise in Form physischer und/oder psychischer Leiden einstellt.

Diesen Vorstellungen entsprechend sahen auch die damals angewendeten Therapieverfahren bei Frauen aus. Hauptziel war es, den Uterus wieder an seinen anatomisch normalen Ursprungsort zu locken. Ein vergleichsweise harmloses Verfahren stellte die sogenannte Geruchstherapie dar. Bei dieser mussten die Frauen gleichzeitig an übel riechenden Substanzen schnuppern und auf einem Topf mit gut riechenden Bädern sitzen. Man ging davon aus, dass die Gebärmutter geruchsempfindlich sei und sich zu den wohl riechenden Substanzen hinbewegen würde. Eine andere Methode waren lokale Einreibungen je nach mutmaßlichem Aufenthaltsort der Gebärmutter.

Die sicherste Möglichkeit, die durch den wandernden Uterus hervorgerufenen Krankheiten zu heilen, war jedoch die (potentielle) Schwangerschaft. Deshalb wurde vor allem Frauen, die bisher über keine sexuelle Erfahrung verfügten, Geschlechtsverkehr als heilendes Therapieverfahren nahegelegt.

Die Vorstellung der wandernden Gebärmutter hielt sich noch weit über die Antike hinaus. Zwar ging man im Mittelalter und in der Neuzeit nicht mehr davon aus, dass sie im ganzen Körper umherstreifen könne, jedoch wurde erklärt, dass der Uterus einer Kröte ähnele - welche nach damaligem Glauben als mystisches Tier mit Zauberkräften galt. Demnach könne sich die Gebärmutter ebenso wie das Tier aufblasen und vergrößern und so verschiedenste Unterleibsbeschwerden bis hin zu Koliken auslösen. Im Körper des Mannes wurde im Mittelalter ein ähnliches Organ vermutet, der sogenannte Bärvater. Auch dieser sollte Beschwerden in Bauch und Unterleib hervorrufen.

Hippokrates war der erste, der in der Wanderung der Gebärmutter auch die Ursache der Hysterie als, wie man damals vermutete, typisch weibliches Krankheitsleiden sah.

Der Begriff Hysterie stammt von dem griechischen Wort hystera, mit welchem der Uterus bezeichnet wurde. Über Jahrhunderte hinweg gingen vorrangig männliche Wissenschaftler davon aus, dass es sich bei der Hysterie um eine Krankheit handele, die ausschließlich Frauen betreffe und ursächlich mit der weiblichen Sexualität zu tun habe.

Hippokrates erklärte, die Gebärmutter steige aufgrund eines Feuchtigkeitsmangels, der wiederum durch mangelnden Geschlechtsverkehr hervorgerufen wurde, aus dem Unterleib auf und blockiere die Atemwege. Dadurch käme es zu den Symptomen, die damals als typisch für die Hysterie galten: Blindheit, Taubheit, Gefühllosigkeit, temporäre Lähmungen, Erstickungsanfälle, Ohnmacht etc. Seine Therapiekonzepte sahen oftmals Eheschließungen und Schwangerschaft vor. Der Mythos eines sexuell unbefriedigten Organs hielt sich in der Ätiologie und Therapie der Hysterie für lange Zeit.

EINE ERKLÄRUNG FÜR DIE ›WANDERLUST' LIEFERTE PLATO, DER DIE GEBÄRMUTTER ALS EIN TIER BESCHRIEB, WELCHES KINDER BENÖTIGE, UM BESÄNFTIGT ZU WERDEN.

Betroffen von der Hysterie waren meist Frauen zwischen 20 und 40 Jahren. Unverheiratete Frauen und Jungfrauen galten aufgrund ihres mangelnden Sexuallebens als besonders gefährdet. In der Neuzeit erweiterte sich die ätiologische[8] Sichtweise um das Bild der hysterischen Frau, die ihre Sexualität freizügig durch außerehelichen Sex, Masturbation, Prostitution auslebt. Hysterikerinnen galten als rücksichtslos, gefühlskalt, narzisstisch und egoistisch. Die Behandlung der Krankheit war entsprechend zutiefst repressiv und frauenverachtend: Einsperren, körperliche Züchtigung und Bestrafung z.B. durch den Ehemann wurden zu Therapiezwecken empfohlen. Einen Gewaltakt, der seines gleichen sucht, stellte jedoch die operative Entfernung der Klitoris und/oder der Eierstöcke dar, was den Zweck hatte, den Geschlechtstrieb der Frauen zu unterbinden.

In der Gegenwart wird der Begriff der Hysterie aufgrund seiner Geschichte und seiner geschlechtsspezifischen Bindung nicht mehr verwendet. Als „Nachfolger" der Krankheit bzw.

7 Zu Platons Schrift *Timaios* siehe Schaps: S. 22f.

8 ätiologisch: ursächlich

Siehe: ICD-10 (International
lassification of Diseases) der
HO und DSM-IV (Diagnostic and
tatistical Manual of Mental
isorders) der American Psychia-
ric Association.

0 Auch hier kann nicht von einer
rundlegenden Problematisierung
er Klassifikation von Symptomen zu
rankheits- bzw. Störungsbildern
bgewichen werden.

1 von lat. *histrio:* Schauspie-
er, Gaukler

deren Bezeichnung gilt die für alle Geschlechter geltendedissoziativeStörung und auch Kon-versionsstörung und die histrionische Persönlichkeitsstörung.[9] Diese Klassifizierungen fassen Symptome zusammen, die den „hysterischen" Symptomen ähneln[10]: Dissoziative Störungen umfassen u.a. Erinnerungsverlust, seelisch-körperliches Erstarren, Sprachverlust, Pseudo-Krampfanfälle, Gehstörungen und Lähmungserscheinungen. Die histronische Persönlichkeitsstörung[11] soll gekennzeichnet sein durch übertriebene Emotionalität, einem übermäßigen Bedürfnis nach Anerkennung, Aufmerksamkeit und Bestätigung, einer geringen Frustrationstoleranz, übermäßiges Beschäftigen mit der eigenen Attraktivität usw.

Große Gefahren bestehen hier nach wie vor in der meist fremdbestimmten Pathologisierung von Charakterzügen bzw. psychischen Vorgängen und der Gradwanderung zwischen dem, was im medizinischen und gesamtgesellschaftlichen Diskurs als „normal" gilt und dem, was davon abweicht.

In der Gegenwart steht in Bezug auf die Gebärmutter die Entfernung derselben in einer medizinisch-ethischen Diskussion. Buse spricht davon, dass heute bei Frauen, die keinen Kinderwunsch mehr hegen, oftmals aus Bagatellgründen eine Hysterektomie vorgenommen wird. Kulturgeschichtlich gesehen steht das in der Tradition der Reduzierung des Uterus auf rein reproduktive Zwecke, wobei die Funktionen des Organs nachgewiesenermaßen durchaus weitreichender sind: So hat es zum Beispiel eine große Bedeutung für die Stabilität des Beckenbodens und als Sexualorgan.

IM KÖRPER DES MANNES WURDE IM MITTELALTER EIN ÄHNLICHES ORGAN VERMUTET, DER SOGENANNTE BÄRVATER.

Und auch wenn im medizinisch-psychologischen Diskurs eine kritische Haltung zum Zusammenhang von Geschlecht und psychischem Befinden eingenommen wurde und wird, schließt das die erschreckend alltägliche Reduzierung von Frauen auf ihre reproduktiven Fähigkeiten bzw. Reproduktionsorgane nicht aus: Die „Natürlichkeit" der Mutterliebe, die „instinktive" Empathie einer Frau, das Ulken über das Ticken der „biologische Uhr" bei Frauen ohne eigene Kinder oder auch das allseits beliebte: „Schlechte Laune? Hast wohl deine Tage, wa?"

MANDY HAUSER

iteratur

use, Gunhild: Als hätte ich ein
chatzkästchen verloren. Hyster-
ktomie aus der Perspektive einer
eministisch-theologischen Medi-
inethik. Münster 2003.

nzenhofer, Bettina: Krankheit
rau. In: An.schläge. Das femi-
istische Maganzin, Juni 2006.

ischer-Homberger, Esther: Krank-
eit Frau. Zur Geschichte der
inbildungen. Darmstadt 1984

chaps, Regina: Hysterie und
eiblichkeit. Wissenschaftsmy-
hen über die Frau.
rankfurt/ Main: New York 1992.

OHNE TITEL

A. fragt mich nach der Abtreibung. Ach ja, da war ja was … Daran denke ich nicht o oft und nicht so gerne wie an die Geburt meiner Tochter. Ist auch nicht so ein-ach, es separat zu denken. Der Tod meiner Mutter war zeitgleich und dann, zwei oder drei Monate später, war ich schon wieder schwanger und hab's behalten. Das hängt alles irgendwie zusammen.

Die Abtreibung. Ich bin schwanger geworden, weiß auch genau, wann es passiert st. Hab es schnell gemerkt. Zwei Wochen später hab ich meine Tage nicht gekriegt, da war es mir eigentlich schon klar. Schwangerschaftstest, was ist an positiv bitte-positiv? Dann Poleiminzetee (ein menstruationsfördernder Tee, den ich von einer Freundin hatte) getrunken, Fieber gekriegt, aber nicht geblutet. Schiss ge-kriegt und doch zur Ärztin gegangen. Das erste Mal in Leipzig, zu welcher gehe ch? Kein Bock auf Moralkeule. Ich will auf keinen Fall jetzt ein Kind, wenn über-haupt. Grade ein tolles Studium angefangen, meine Mutter liegt im Sterben, ich werde sie pflegen. Nicht die ganze Zeit, aber in den Semesterferien werde ich einen Monat übernehmen. Die meiste Zeit werden sich ihre Lebensgefährtin P. und die Freundin S. abwechseln. Ich kann nicht bei meiner Mutter sein und ein anderes Wesen in mir haben, sie braucht all meine Aufmerksamkeit.

Mein Körper fühlt sich fremd an, ist mein Feind. Meine Brüste schmerzen und mir ist die ganze Zeit übel, von wegen nur morgens. Ich fühle mich von meinem Körper hintergangen, er gehört mir nicht mehr. Ich will ihn wieder haben. Ich habe noch nicht mal Lust zu rauchen. Die Frauenärztin will nicht, dass ich auf den Bildschirm schaue, gibt mir aber trotzdem ein Bild mit, für die Klinik, und eine Überweisung. Grauer Fleck mit weißem Punkt drin. Das ist es also, so sieht es in mir aus.

Voruntersuchung und Gespräch in der Klinik. Es gibt in Leipzig nur eine Tages-klinik, die Schwangerschaftsabbrüche durchführt, frau braucht also nicht über Nacht zu bleiben. Außerdem werden da noch Brustvergrößerung und Vorsorge-untersuchungen für Schwangere gemacht. Seltsame Mischung. Auch die Leute, die im Wartezimmer sitzen. Frauen mit dickem Bauch, Frauen, die heulen. Manche mit 'nem Typen dabei, manche ohne. Ich sitze da mit C., meinem Freund, und wir fühlen uns unwohl, wollen es schnell hinter uns bringen. Gespräch und Unter-suchung sehr unterkühlt, der Bildschirm muss nicht mehr weggedreht werden, steht sowieso so, dass ich nichts sehe. „Denken Sie nicht zu viel darüber nach." Zur Krankenkasse, Kostenübernahme beantragen, wieso erzähl ich eigentlich schon wieder was über meine Gründe? Schwangerschaftskonfliktberatung, Mist, bei Pro Familia gibt's keinen Termin, also katholische Beratungsstelle, überraschenderweise ganz okay. Zumindest will sie mich nicht überreden, das Kind zu bekommen, sondern eher rausfinden, ob ich es wirklich nicht will oder bloß scheinbar vernünftige Argumente vorschiebe. Danach drei Tage Bedenkzeit, gesetzlich vorgeschrieben.

WAS IST AN POSITIV BITTE-SCHÖN POSITIV?

In der Klinik. Mifegyne: Heute ein Medikament, das die Gebärmutterschleimhaut sich ablösen lässt und die Öffnung des Muttermundes bewirkt, übermorgen das andere, das Gebärmutterkontraktionen auslöst und es damit abbluten lässt. Erste Pille, da ruft P. an, meine Mutter ist zu Hause. Seit gestern ist sie nicht mehr in der Klinik, die Therapie ist beendet, weil sie keine Wirkung mehr zeigt. Es geht meiner

Mutter sehr schlecht. Vielleicht stirbt sie bald, vielleicht in den nächsten Tagen, vielleicht in einem Monat. Diesen Punkt gab es in den letzten Monaten schon mehrmals. Meine kleine Schwester fährt zu ihr ins Wendland. Ich kann nicht, hab das tote Wesen im Bauch, morgen nehme ich die zweite Pille, morgen kommt es raus. Habe nie das Wort „Baby" gedacht.

Für die zweite Pille muss ich wieder in die Klinik. Es dauert etwas, bis sie wirkt, C. und ich gehen einen Kakao trinken. „Seien Sie in 1½ Stunden wieder hier." Wir sind aufgeregt, aber auch froh und ängstlich. Dann zurück in die Klinik. Ich kriege Krämpfe, will mich hinlegen. Entweder mit C. im Wartezimmer sein oder ohne ihn im Dreibettzimmer liegen. Ich hätte ihn gerne bei mir, aber mein Bauch tut so weh, ich will ins Bett.

Ich kriege Durchfall. Es fängt an zu bluten, in riesigen Brocken, da hilft nur auf dem Klo sitzen und laufen lassen. Ich schwitze und muss kotzen. Es tut so scheiße weh, ich frage nach einer Ärztin, nach Schmerzmitteln. „Da kann man nichts machen, tut halt weh", sagt die. Im Internet stand was anderes. Ich liege im Bett und heule und wälze mich herum, probiere möglichst leise zu sein, da sind schließlich noch zwei andre Frauen im Zimmer. Denen geht es nicht so wie mir. Scheiße, läuft da was falsch? Irgendwann tut es nicht mehr ganz so weh. Blutet immer noch total. Aber ich werde nach Hause geschickt. Mit dem Taxi nach Hause, schnell aufs Klo, bevor der nächste Blutklumpen kommt. Zu spät. In der Dusche sitzen und heulen. Schicke C. Schmerzmittel holen. Leg mich ins Bett. P. hatte mir auf die Mailbox gesprochen, ich soll sie dringend zurückrufen. Ich rufe an. Meine Mutter ist gestern Nacht gestorben. Ich liege im Bett und heule und schlafe ein.

„DA KANN MAN NICHTS MACHEN, TUT HALT WEH"

Am nächsten Tag fahre ich ins Wendland, meine Mutter hatte sich ein Abschiedsfest gewünscht, keine Trauerfeier. Dafür, wie scheiße das alles ist, kriegen wir es doch ganz gut hin. Können zusammen weinen, uns in den Arm nehmen. Mein Bauch tut immer noch furchtbar weh, ich hab Krämpfe und blute. Meistens weiß ich nicht, warum ich weine, ob wegen meiner Mutter oder den Schmerzen oder dem Zellhaufen. Ich erzähl es vielen, hab nicht das Gefühl, mich rechtfertigen zu müssen, sondern will mich mitteilen, austauschen. Die Reaktionen sind sehr verständnisvoll und mir wird noch mal deutlich, dass ich mit diesem Thema nicht allein bin.

Wieder zu Hause, ein paar Tage später. Ich rufe in der Klinik an, um einen Termin für die Nachuntersuchung auszumachen. „Wie, es blutet noch? Kommen Sie so schnell wie möglich vorbei!" Scheiße, C. ist nicht da, ich will nicht alleine dahin, wer weiß, was die mit mir machen. Fühle mich nicht mehr als Herr der Lage, ich weiß nicht, was in meinem Körper passiert. Kann es jetzt nicht einfach schnell vorbei sein? Frage A., ob sie mitkommt. Klar, macht sie. Stundenlang sitzen wir im Wartezimmer. Wieder diese Pro-7-Brustvergrößerungsdoku in Dauerschleife. Dann die Untersuchung, eine fremde Ärztin – aua, ist die rabiat! Ich soll noch ein anderes Medikament nehmen. Und was ist los?! „Ist nicht alles abgegangen, das neue Medikament wird Wehen auslösen." Als ich die Liste mit den Nebenwirkungen durchlese, wird mir schlecht. Ich soll es eine Woche lang nehmen – wenn's nicht klappt, droht 'ne Ausschabung (Frechheit, dass die dieses Wort in der Klinik noch benutzen). Es passiert nichts. Außer, dass ich heulend das Baby bitte –

inzwischen denke ich dieses Wort manchmal –, es jetzt endlich gut sein zu lassen und zu gehen.

Dann die Ausschabung, im Fachjargon Nachcurettage, „Wenn Sie früh in den OP kommen, müssen Sie nicht warten, sonst bis zu drei Stunden." Hey, ich hab Fragen, ich fühle mich nicht ausreichend aufgeklärt und will nicht bis mittags in diesem bescheuerten Wartezimmer sitzen und mir Arztserien anglotzen! Als ich das sage, werde ich endlich mal ernst genommen. Meine Fragen werden von einer Ärztin, der ich noch nicht begegnet bin, beantwortet und ich muss dann doch keine drei Stunden warten. Vollnarkose, Ausschabung, Aufwachen im Dreibettzimmer. Ich muss noch zwei Stunden hier bleiben, zur Kontrolle. Es tut nicht weh, ich schlafe. Als ich aufwache und mein Zeug zusammensuche, liegt eine Frau im Zimmer und weint, sie hat ihr Baby verloren.

Ich bin unendlich froh, es endlich hinter mir zu haben. Das Ganze hat über einen Monat gedauert. Solche Komplikationen wie bei mir gibt es bei 2-5% der Schwangerschaftsabbrüche dieser Methode.

Zweimal kriege ich noch meine Tage, dann bin ich wieder schwanger. Ich bin wieder unsicher, aber es fühlt sich anders an, mein Körper gehört mir. Es soll wohl so sein und ich entscheide mich dafür, dieses Kind zu kriegen. Die Situation ist anders.

ANNA
lebt in kollektiven Zusammenhängen und studiert in Leipzig.

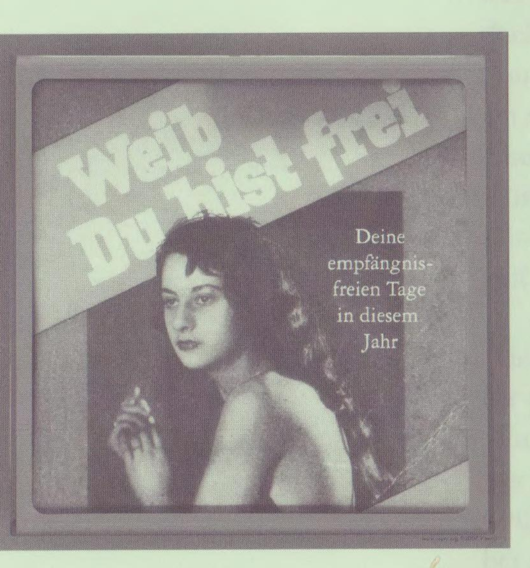
Aufgeklärt

Das Museum für Verhütung und Schwangerschaftsabbruch in Wien

Museum für Verhütung und Schwangerschaftsabbruch – das klingt in vielen Ohren vielleicht zunächst einmal wenig vertrauenserweckend. Zu sehr ist man gewohnt, über diese Themen von umtriebigen ProLife-AktivistInnen ›aufgeklärt‹ und ›informiert‹ zu werden, sodass die Befürchtung nahe liegt, als der/die BesucherIn beim Eintritt von einem Häuflein FanatikerInnen in Empfang genommen zu werden. Diese unangenehmen Zeitgenossen haben bekanntlich die Gewohnheit, mit den Mitteln einer kruden Splatter-Pädagogik zu agitieren und so machten wir uns beim Eintritt darauf gefasst, dass die Exponate vor allem aus blutigen Föten und Fotos von Abtreibungskliniken bestehen könnten…

> *BEIM BETRETEN DES MUSEUMS FÜHLT MAN SICH AN DIE REZEPTION EINER ARZTPRAXIS ERINNERT. DAS GANZE HINTERLÄSST ALLERDINGS KEIN STERILES ODER BEKLEMMENDES GEFÜHL, SONDERN IST VIELMEHR EINE AUTHENTISCHE UND GELUNGENE KULISSE FÜR DIE AUSSTELLUNG.*

Zum Glück wurden diese Befürchtungen gleich zu Beginn der Ausstellung in Luft aufgelöst. An der Empfangstheke liegt eine Petition aus, auf welcher man den Staat Österreich mit einer Unterschrift dazu auffordern kann, kostenlos Kondome zur Verfügung zu stellen. Neben Informationsbroschüren von Beratungsstellen zum Schwangerschaftsabbruch u.a. findet sich eine Schale mit kleinen Plastikdöschen mit der Aufschrift ›www.femcase.at‹ und dem Hinweis ›Boxen für 2 Tampons und 2 Schmerztabletten‹ zur kostenlosen Mitnahme und nicht zuletzt stellt sich schnell heraus, dass das Museum mit einer Ambulanz für Schwangerschaftsabbrüche zusammenhängt.



Deine empfängnisfreien Tage in diesem Jahr

Wer die in allen Reiseführern angepriesene Wiener Museenlandschaft kennt, ist womöglich überrascht ein Museum zu diesem Thema und in dieser Größenordnung zu sehen. Anders als die monumentalen Kunsttempel in der Innenstadt nimmt sich unser Museum sehr bescheiden aus, denn es befindet sich abseits der Touristenströme in der ersten Etage eines gewöhnlichen Wohnhauses auf dem Mariahilfer Gürtel. Beim Betreten des Museums fühlt man sich an die Rezeption einer Arztpraxis erinnert. Auch das übrige Interieur verstärkt dieses Gefühl. Die Exponate, Informations- und Schautafeln sind in rückwärtig beleuchteten Schaukästen ausgestellt und die nicht genutzten Wände werden von weißen Vorhängen verdeckt. Das Ganze hinterlässt allerdings kein steriles oder beklemmendes Gefühl, sondern ist vielmehr eine authentische und gelungene Kulisse für die Ausstellung. Nach der ersten Erleichterung fällt sofort auf, dass man es hier mit einem ziemlich kleinen Museum zu tun hat. Zwei eher kleine, helle Räume beherbergen die gesamte Ausstellung, sodass unweigerlich der Eindruck aufkommt, auf solch kleinem Raum könne nur wenig Information geboten werden.

Doch schon bald ist man von den Schaukästen gefangen und wird glücklicherweise eines Besseren belehrt. Die Ausstellung ist zwar sehr textstark, doch das gut ausgewählte, kurzweilige Quellenmaterial, zahlreiche historische Anekdoten und

die vielen kuriosen Exponate stellen ein angemessenes Gegengewicht dar und illustrieren das Gelesene sehr gut. Videosichtplätze zu verschiedenen Themen u. a. mit Zeitzeugenberichten, Dokumentationen oder auch Filmsequenzen und Liedern, bieten eine gute Abwechslung zu den langen Informationstexten und ermöglichen den MacherInnen, eine beträchtliche Fülle von Material auf kleinstem Raum unterzubringen. Wer dann immer noch nicht genug hat, kann zusätzlich auf die Möglichkeit einer Audioguidebegleitung zurückgreifen oder an einer geführten Besichtigung teilnehmen.

Raum 1: Verhütung in altrosa

„Es wäre einer der größten Triumphe der Menschheit, eine der fühlbarsten Befreiungen vom Naturzwange, dem unser Geschlecht unterworfen ist, wenn es gelänge, den verantwortlichen Akt der Kinderzeugung zu einer willkürlichen und beabsichtigten Handlung zu erheben, um ihn von der Verquickung mit der notwendigen Befriedigung eines natürlichen Bedürfnisses loszulösen.“
Freud, Sigmund: Die Sexualität in der Ätiologie der Neurosen. 1898)[1]

Die beiden Räume der Ausstellung sind thematisch getrennt. Im ersten Raum wird in in altrosa gehaltenen Schaukästen die Kulturgeschichte der Verhütung nachgezeichnet, während der zweite Raum sich der Geschichte des Schwangerschaftsabbruchs widmet.
Wir beginnen unseren Rundgang beim wissenschaftlichen Rätselraten um den weiblichen Zyklus und der Entdeckung der fruchtbaren Tage (1929) von Hermann Knaus und Kyusaku Ogino. Ihre irrenden VorgängerInnen hatten im letzten Jahrhundert die widersprüchlichsten Theorien zu diesem bis dahin noch ungelösten Problem aufgestellt, tragischerweise auch solche, in denen just die unfruchtbarsten Tage als die einzig fruchtbaren ausgegeben wurden.[2] Im weiteren Fortgang wird eine Vielzahl von einfallsreichen Verhütungsmethoden aus den unterschiedlichsten Epochen und Weltregionen präsentiert. Die Methode der vaginalen Ausspülung mit unterschiedlichen Instrumenten wie der ›Mutterspritze‹ oder dem ›Mutterrohr‹, deren Anwendung übrigens verboten war, wird sehr anschaulich gezeigt; so wird die wahre Funktion des Bidets in einer kleinen Geschichte enthüllt, in der es sich nicht als ›lovely‹ Waschbecken ›[…] to wash the baby in […]‹ darstellt, sondern sich viel mehr als ein Becken ›[…] to wash the baby out […]‹ entpuppt. Verschiedenste Kondomkonstruktionen aus unterschiedlichsten Materialien sind ausgestellt, von denen eine auf einer Werbetafel von 1936 damit beworben wird, nun nicht mehr nur ein halbes Jahr sondern ganze drei Jahre lang verwendbar und darüber hinaus beinahe unzerreißbar zu sein. Die aufwendige Herstellung von modernen Kondomen – von der Kautschukgewinnung bis zum fertigen Kondom – kann in einer zweiteiligen Kurzdokumentation angesehen werden.
Luftanhalten, Springen, schlängelnde Bewegungen oder Kniebeugen nach dem Geschlechtsverkehr zwischen Mann und Frau, eine bestimmte Stellung beim Sex, das Einführen von Krokodilkot in die Scheide, Spülungen mit Coca Cola, ein Stift zum Verschluss des Penis, der die Ejakulation verhindern soll, die Ablehnung des Spermas durch die weibliche Psyche und diverse andere sehr phantasievolle, mystische und leider unbrauchbare Praktiken gegen das Schwangerwerden verdeutlichen die einstigen Irrpfade um Empfängnis und Verhütung und ebenso auch das stets vorhandene Interesse daran, die menschliche Fortpflanzung steuern zu können.
An der gegenüberliegenden Wand werden Verhütungsmethoden wie Pille, Spirale, Vasektomie, Sterilisation der Frau u.a. in Wirkungsweise und Entstehungsgeschichte zusammengestellt und deren hürdenreicher Weg zur Legalisierung und öffentlichen Akzeptanz aufgezeigt; denselben Weg, den die Pille danach gehen musste. Mittlerweile ist sie in einigen westeuropäischen Ländern rezeptfrei in der Apotheke erhältlich. Ein Kommentar, der auch auf die BRD zutrifft: ›Leider nicht in Österreich! Bei uns ist sie derzeit noch rezept- und apothekenpflichtig. Auch die Kosten von ca. 13-15 Euro werden in Österreich nicht von der Krankenkasse übernommen.‹
Der Raum schließt mit dem aktuellen Stand der Verhütungsforschung und Entwicklung von Methoden, die sich sowohl auf die Frau als auch auf den Mann beziehen. Zurzeit versucht sich die Wissenschaft an einem empfängnisverhütenden Nasen- und Hautspray für die Frau. Die Forschungen an der Pille für den Mann wurden eingestellt, da, so der Kommentar, Männer ebenso wie Frauen gelegentlich die Einnahme vergessen könnten, sich aber kaum Frauen dem Risiko, wegen eines Einnahmefehlers des Partners schwanger zu werden, aus-



„Diva“-Präservativs aus Seidengummi

Mein gesetzl. geschütztes Kondom ausgezogen!

1 Dieses Zitat eröffnet die Ausstellung im Museum für Verhütung und Schwangerschaftsabbruch.

2 Hätte frau sich auf die Berechnungen von Friedrich Eduard Bilz von 1900 verlassen, der die fruchtbaren Tage vom 26. bis zum 6. Tag des Zyklus vermutete, wäre sie definitiv nicht nicht schwanger geworden. Hingegen bildet die Festlegung der fruchtbaren Tage auf die gesamten 28 Zyklustage im American Journal of Obstetrics und Gynecology von 1900 eine ziemlich wasserdichte Verhütungsbasis.

setzen würden. ›Somit wäre die Pille für den Mann ein wirtschaftlicher Flop, selbst wenn sie medizinisch funktionieren würde.‹
Am Durchgang zum zweiten Raum werden Schwangerschaftstests zu Zeiten des alten Ägyptens bis heute vorgestellt. Beispielsweise musste die Frau einen Brei aus Datteln und Bier essen; wenn ihr übel wurde, war der ›Schwangerschaftstest‹ positiv. Einer der ersten zuverlässigen und schnellen Tests war der sogenannte Froschtest, der ab 1940[!] weit verbreitet war und erst in den Sechzigern hierzulande von heute noch bestehenden Methoden abgelöst wurde. In manchen Ländern wird er noch heute gebraucht. Bei diesem Test wird Fröschen der Harn der Frau unter die Haut gespritzt. Beginnt der weibliche Frosch zu laichen bzw. der männliche Frosch Spermien zu produzieren, gilt die Frau als schwanger. In einem Video sprechen Zeitzeugen über diese Methode.
Alles in allem wird die Geschichte der Verhütung im ersten Raum als eine durchschlagende Erfolgsstory präsentiert. Es wird deutlich, dass das Bedürfnis von Frauen oder Paaren die Fortpflanzung zu steuern ein sehr altes ist, dass aber gleichzeitig die Mittel zur verlässlichen, hygienisch und medizinisch einigermaßen verträglichen Verhütung Errungenschaften aus der jüngsten Vergangenheit sind. Dass unter dieser lang andauernden Unwissenheit (besonders vor dem Hintergrund der patriarchalen Verhältnisse) vor allem die Frauen litten, wird in der Ausstellung deutlich. So witzig auch manche Exponate beim ersten Blick anmuten, kündet die Vielzahl teilweise schmerzhafter Methoden (Ausspülen der Vagina mit verdünnter Essigsäure etc.) vor allem von der Verzweiflung, die besonders den weiblichen Teil der Menschheit dazu trieb, hier eine unglaubliche Kreativität an den Tag zu legen. Der qualitative Sprung, der sich auf dem Gebiet der Verhütung im Laufe des 20. Jahrhunderts vollzog, zeigt sich besonders prägnant daran, dass selbst Techniken wie die noch in den sechziger Jahren gefeierte Krötenmethode des Schwangerschaftstests (s.o.) für die heutige BetrachterIn unendlich anachronistisch, ja, geradezu ›mittelalterlich‹ wirkt. Eine einigermaßen liberale Gesetzgebung in den meisten europäischen Ländern sowie die aufgrund des wissenschaftlichen Fortschritts möglich gewordenen Verhütungsmethoden ermöglichen es heute, mit einer empathischen Haltung auf solche Phänomene als endgültig überholte Zumutungen der Vergangenheit zurückzublicken.

Raum 2: Von den ‚EngelmacherInnen' zur Legalisierung von Abtreibungen

Wenn man sich in den anschließenden zweiten Raum begibt, ist man von blaugrauen Schaukästen umgeben. Das zeitweilige Amüsement aus dem ersten Raum verblasst allmählich in Anbetracht der hier behandelten Geschichte und Gegenwart des Schwangerschaftsabbruchs.
Die linke Wand ist dem illegalen Schwangerschaftsabbruch gewidmet, die gegenüberliegende Wand dem legalen. Die beiden Seiten werden verknüpft durch die Darstellung der Entwicklung der Gesetze zum Schwangerschaftsabbruch.
Das Thema wird eröffnet mit der Vorstellung von Madame Restell. Sie ist eine der bekanntesten EngelmacherInnen[3] des 19. Jahrhunderts. Sie hatte trotz gesetzlichen Verbots gemeinsam mit ihrem Mann ein Versandunternehmen für Verhütungsmittel aufgebaut und führte Abbrüche in Boston, New York und Philadelphia durch. Aufgrund ihres Bekanntheitsgrades entstand das Synonym ›Restellismus‹ für den ›illegalen Abbruch‹. In weiteren Schaukästen sind Zeitungsannoncen von EngelmacherInnen zu sehen, welche sich wegen der Illegalität ihres Gewerbes als Hebammen ausgaben und sich verschlüsselter Hinweise wie ›Echt französische Mittel‹ oder ›Hilfe gegen Störungen‹ bedienen mussten.
Durch die gesetzliche Verfolgung von Frauen, die abtreiben und abtreiben lassen, und derer, die diese Abtreibung vornehmen, waren die Frauen gezwungen ohne ärztliche Unterstützung Abtreibungen vorzunehmen und eigene Methoden zu entwickeln und diese in Codes, wie z.B. Liedern und Gedichten weiterzugeben. Da illegale Abbrüche im Geheimen geschehen müssen, gibt es auch keine frei erhältlichen, geeigneten Instrumente und keinen offenen Wissensaustausch über die Methoden. So ist u. a. eine Fahrradspeiche als ›gynäkologisches Instrument‹ ausgestellt. Auch ein Stück Seife wurde zur Einleitung einer Fehlgeburt verwendet.
Welchen Risiken sich die Frauen aussetzen und wie unsicher und gefährlich die Methoden sind,

ABTREIBUNGSVERBOTE VERÄNDERN NICHT DIE ANZAHL DER ABTREIBUNGEN, SONDERN NUR DIE UMSTÄNDE IN DENEN SIE STATTFINDEN.

3 Die Bezeichnung ›EngelmacherIn‹ wird heute meist von AbtreibungsgegnerInnen für die Person, die Abtreibungen durchführt, verwendet. Früher bezeichnete er Frauen, welche ungewollte Kinder in Pflege nahmen und sie in unausgesprochenem Einvernehmen absichtlich sterben ließen. Sie ›machten die Kinder zu Engeln‹, sie haben sie quasi ›geengelt‹. Gerhard Bronner schrieb 1957 zu diesem Beruf das Lied ›Die alte Engelmacherin‹, das man auch im Museum anhören kann.

zeigen verschiedene Zeitungsartikel über Frauen, die beim Versuch einer Abtreibung starben. Ein plastischer Körperschnitt zeigt die tödlichen Folgen eines missglückten Abbruchs: Das Einführen eines spitzen Gegenstands in die Gebärmutter kann diese leicht durchstoßen und so innere Blutungen auslösen. Die Zeitungsartikel verdeutlichen auch die Vielzahl von Schwangerschaftsabbrüchen trotz des Verbots. Abtreibungsverbote verändern nicht die Anzahl der Abtreibungen, sondern nur die Umstände, in denen sie stattfinden.
An einem Videosichtplatz kann man einen Ausschnitt aus dem Aufklärungsfilm Frauennot – Frauenglück (1929) von dem Schweizer Sergei Eisenstein sehen, in welchem von über zwei Mio. illegalen Schwangerschaftsabbrüchen jährlich berichtet wird.
Nachdem einige europäische Länder in den fünfziger Jahren die Abtreibungsgesetzgebung liberalisierten – Vorreiter waren hier die Schweiz sowie einige sog. realsozialistische Länder – setzte schon bald ein regelrechter Tourismus von Frauen ein, die in ihren Heimatländern keine legale Abtreibung vornehmen lassen konnten. Die weite Verbreitung dieser Praxis schlug sich bisweilen sogar in der Alltagssprache der jeweiligen Länder nieder, so dass ›Voyage Suisse‹ in Frankreich und ›Going to England‹ in Irland schon bald zur stehenden Wendung für ›Abtreibung‹ wurde. Mit der sich ändernden Gesetzeslage änderten sich auch die Routen der abtreibewilligen Frauen, sodass nach der Schweiz u.a. Großbritannien und Holland zu Zentren des Abtreibetourismus wurden. Ein besonders groteskes Beispiel ist das Verhältnis von Schweden und Polen: während früher Schwedinnen ins realsozialistische Polen reisten, hat sich nach dem juristischen Rollback im Zuge der Rekatholisierung im postsozialistischen Polen die Reiserichtung Hilfe suchender Frauen umgekehrt.[4]
Der Grundstein zum Abtreibungsverbot ist schon zu Zeiten der Kaiserin Maria Theresia 1768 gelegt worden. Als Strafe galt die Hinrichtung durch das Schwert. Von dort an hat das Verbot des Schwangerschaftsabbruchs es bis zu einem Paragraphen (218§ (BRD)/96§ (A)) ins heutige Strafgesetzbuch (StGB) geschafft und ist mit Freiheitsentzug belegt. In diversen Subregelungen in diesen Paragraphen wird exakt bestimmt unter welchen Bedingungen eine Abtreibung in Österreich und der BRD straffrei ist.
Bis dorthin war es allerdings ein steiniger Weg. Auf herausnehmbaren Tafeln werden einzelne Abtreibungsprozesse und Fälle durch die Jahrzehnte geschildert, die die Grausamkeit dieser Gesetze verdeutlichen. Die Frauen wurden meist mit Kerker und Peitschenhieben bestraft. Den Hebammen, welchen die Durchführung einer Abtreibung nachgewiesen werden konnte, wurde ein lebenslanges Berufsverbot ausgesprochen, was sie schließlich durch die Arbeitslosigkeit in die Armut trieb.
In diesem Zusammenhang stellt das Museum die berechtigte Frage: ›Wer entscheidet über die Fruchtbarkeit?‹. Ein Schaublid zeigt eine weibliche ›Notausgangfigur‹, welche vor den Institutionen: Mann/Vater/Bruder/Sohn, Arzt/Ärztin, Militär, Justizsystem, Wirtschaft, Kirche, Staat fliehen will. Zum Staat wird Kurt Tucholsky das Wort erteilt:
›Für mich sorgen sie alle: Kirche, Staat, Ärzte und Richter. Neun Monate lang. Wenn aber diese neun Monate vorbei sind, dann muß ich sehn, wie ich weiterkomme. Die Tuberkulose? Kein Arzt hilft mir. Nichts zu essen? keine Milch? – kein Staat hilft mir. Qual und Seelennot? Die Kirche tröstet mich, aber davon werde ich nicht satt.
Fünfzig Lebensjahre wird sich niemand um mich kümmern, niemand. Da muß ich mir selbst helfen. Neun Monate lang bringen sie sich um, wenn mich einer umbringen will.
Sagt selbst: Ist das nicht eine merkwürdige Fürsorge?‹ (Nach: Die Leibesfrucht spricht. 1931)
Dieser chronologischen Darstellung über die Entstehung des Abtreibungsverbots und des damit einhergehenden Kampfes dagegen ist die Überschrift ›Die Unbarmherzigkeit des Staates… ist überwunden‹ gegeben.
Denn 1975 wird der Schwangerschaftsabbruch finalement legalisiert. Dass die Müttersterblichkeit durch die Aufhebung des Verbots zurückgehen würde, war schon 1926 bekannt, da die Sowjetunion bereits ab 1920 Abtreibungen legalisiert hatte und die positiven Folgen spürbar waren.
In diesem Raum wird vor allem eines noch einmal deutlich vor Augen geführt: die schreiende Diskrepanz zwischen den medizinischen Möglichkeiten, dem Bedürfnis von Frauen abzutreiben und der Gesetzgebung. Denn ein Blick auf die hier ausgestellten Weltkarten des Abtreibungsrechts offenbart, dass es außerhalb von Europa, Nordamerika (mit Kuba) und einigen wenigen Ländern, wie z.B. Südafrika und





4 Polen hat bereits 1955 Abtreibungen legalisiert, doch die Wiedereinführung des Abbruchverbots 1993 [!] dauert bis heute an. Dieses Jahr im Herbst wird im polnischen Parlament über eine Novellierung des Abtreibungsgesetzes entschieden, welche Abtreibungen in Polen u.a. auch bei Gefahr für das Leben der Mutter verbietet. In Barbara Schnalzgers Artikel in dieser Ausgabe ›Erst rette ich Polen, dann mach' ich die Wäsche‹ zum Matka Polka-Mythos kann mehr zur Situation in Polen gefunden werden.

5 Zugang für die weltweite Öffentlichkeit bietet eine sehr umfangreiche virtuelle Museumstour auf der Homepage des Museums (http://de.muvs.org/museum/tour). Hier stehen Videos und eine komplette Bilderreihe der Ausstellung und vieles mehr zu freien Verfügung.

MUSEUM FÜR VERHÜTUNG UND SCHWANGERSCHAFTSABBRUCH
Mariahilfer Gürtel 37, 1. Stock
1150 Wien
www.muvs.org

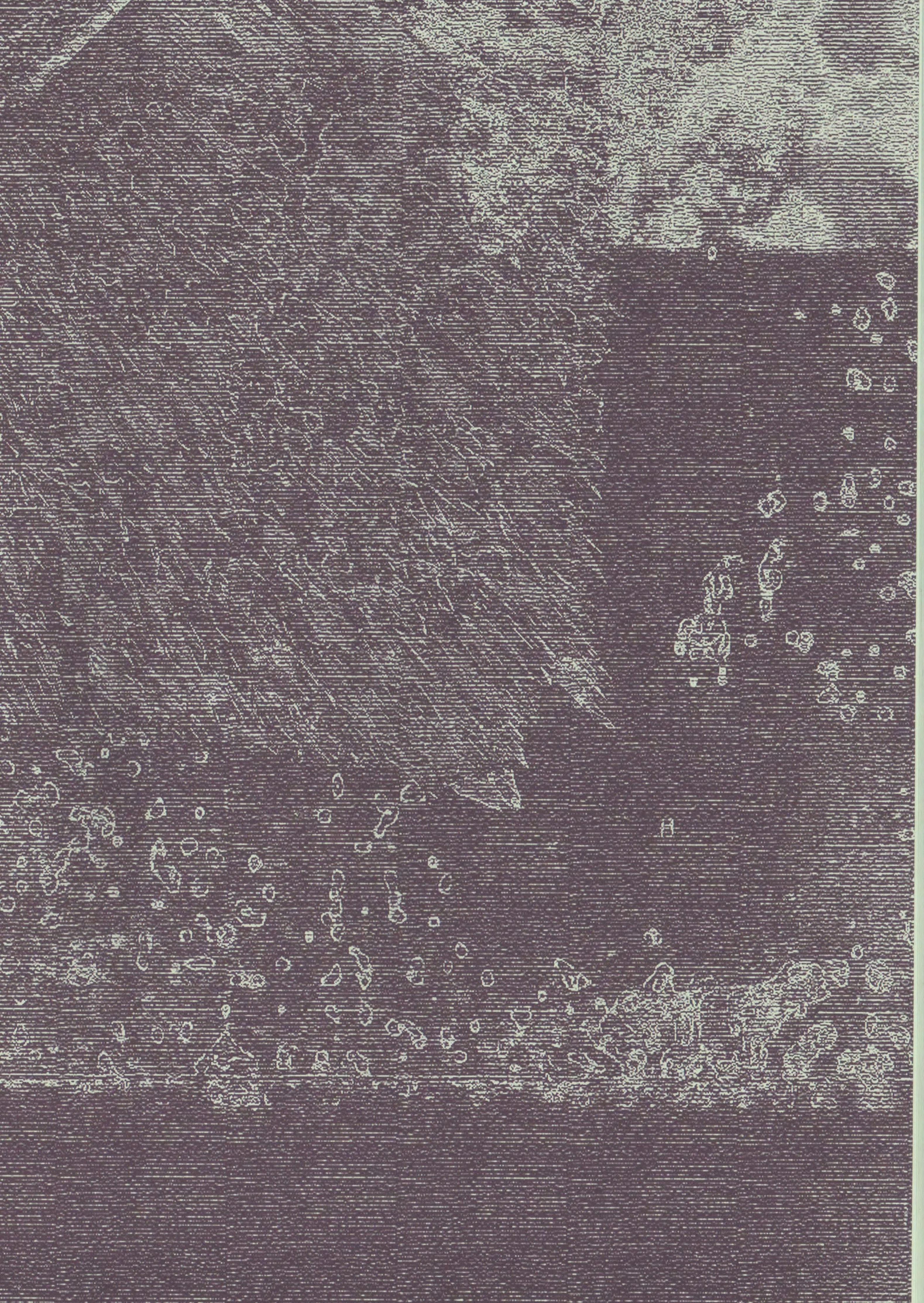
Tunesien, um das Recht auf Abtreibung ziemlich düster bestellt ist. Auch wenn vielleicht mancheR KulturrelativistIn dies nicht wahr haben möchte, der/die Abtreibungsrechte für westlichen Quatsch hält, die die vermeintlich so anderen Frauen außerhalb der ›ersten Welt‹ vielleicht gar nicht nötig haben, spricht die Empirie eine andere Sprache: Abgetrieben wird überall, meistens jedoch unter potentiell tödlichen Bedingungen. Denn während eine sachgemäß durchgeführte Abtreibung auf dem wissenschaftlichen state of the art unter gesundheitlichen Aspekten für die Frau weniger gefährlich ist, als die Geburt eines Kindes, sterben nach wie vor 186 Frauen täglich an den Folgen einer illegalen Abtreibung. Diesen Zustand im globalen Maßstab zu ändern, bleibt auch im Jahr 2011 eine Forderung der feministischen Gesellschaftskritik.

ES WIRD DEUTLICH, DASS DAS BEDÜRFNIS VON FRAUEN ODER PAAREN DIE FORTPFLANZUNG ZU STEUERN EIN SEHR ALTES IST, DASS ABER GLEICHZEITIG DIE MITTEL ZUR VERLÄSSLICHEN, HYGIENISCH UND MEDIZINISCH EINIGERMASSEN VERTRÄGLICHEN VERHÜTUNG ERRUNGENSCHAFTEN AUS DER JÜNGSTEN VERGANGENHEIT SIND.

Die Initiatividee für das Museum hatte Dr. Christian Fiala, Arzt für Allgemeinmedizin und Gynäkologe aus Wien. Durch seine Reisen in unterschiedliche Teile der Welt, bei welchen er immer wieder auf die widrige Situation von Müttern und Frauen gestoßen wurde, hatte er die Idee zum Museum für Verhütung und Schwangerschaftsabbruch. Er selbst ist Leiter der dem Museum gegenüberliegenden Ambulanz für Beratung zur ungewollten Schwangerschaft und Schwangerschaftsabbruch (www.gynmed.at), deren Homepage sehr fundierte und gut sortierte Informationen enthält.

Vor diesem Hintergrund verwundert es kaum, dass das Museum ebenso wie zahlreiche andere FeministInnen, AbtreibungsärztInnen usw. bereits zur Zielscheibe der sexuellen Konterrevolution geworden ist. Neben vereinzelten Protestaktionen vor dem Museum versuchen ProLife-AktivistInnen und VertreterInnen der Katholischen Kirche der öffentlichen Werbung der Abtreibungsambulanz entgegenzuwirken: Neben jedem Plakat der Ambulanz in den Wiener U-Bahnstationen hängt nun ein Werbeplakat der Kirche. Doch wer weiß, vielleicht hätten sich selbst Maria und Joseph damals über diese Beratungsstelle gefreut…? Es bleibt zu hoffen, dass das Treiben oben genannter Gestalten dem Erfolg des privat finanzierten Museums keinen Abbruch tut und es vielleicht sogar einmal mittels staatlicher Fördergelder die Möglichkeit erhält, eine größere Öffentlichkeitswirkung zu entfalten.[5] Ein Besuch lohnt sich indes bereits jetzt, denn in diesem im besten Sinne des Wortes aufklärerischen Museum kann wohl jedeR noch etwas über ein Thema erfahren, das leider immer noch nicht die Aufmerksamkeit bekommt, die es eigentlich verdiente.

GRETE THAU UND JOHANNES KNAUSS



II — AUFKLÄRUNG & NATUR-SEHNSUCHT

Ruth: Ich finde das so doppelzüngig oder doppelmoralisch. Auf der einen Seite - und das meinte ich vorhin mit dieser antiaufklärerischen Dimension - wird heute so viel Wert auf Autonomie, auf materielle Unabhängigkeit, Naturbeherrschung, auf körperliche Unversehrtheit und das Recht der Abwehr des Zugriffs gelegt. Und auf der anderen Seite wird in Bezug auf Geburt über diesen, ich sag jetzt mal: animalischen Aspekt dieses Vorgangs, der der Selbstbestimmung der Frau total zuwiderläuft, einfach nicht geredet. In Bezug auf Geburt scheint es auf einmal wieder völlig normal, dass Natur wirkt. Also dass das, was Aufklärung alles bedeutet, für Frauen, die ein Kind gebären, nicht gilt!

> Maike: Um mal eine Gegenposition einzunehmen: ist nicht die Tatsache, dass da „Natur wirkt“, wie du das gerade ausgedrückt hast, auch etwas, was es zu bewahren gälte? Geburt ist ja tatsächlich einer der wenigen Bereiche, in dem etwas auf einer körperlichen Ebene passiert, das sich der eigenen Kontrolle entzieht, ein Vorgang, in dem man notgedrungen über sich hinaus wächst - dass das auch grausam sein kann, das glaub ich euch sofort - aber trotzdem: ist nicht dieser Aspekt der Grenzerfahrung und des Erlebens einer „natürlichen“ Kraft auch reizvoll? Ich kann mir vorstellen, dass das auch ein Grund ist, warum Frauen das gerne machen wollen, schwanger sein und gebären. Weil es solche Bereiche kaum noch gibt in dieser durchrationalisierten Gesellschaft, in der es sowieso schon genug um Naturbeherrschung und Effektivität geht, darum, sich selbst immer schön im Griff zu haben, sich zu „beherrschen“.

Ruth: Aber wenn man Lust hat auf Furcht und Lebensbedrohung kann man ja einen Survivaltrip machen und sich im Nirgendwo aussetzen lassen. Wenn ich mich aber entscheide, ein Kind zu bekommen, weil ich ein Kind will, und ich bin dann notgedrungen in so einer Situation, dann ist das doch bekloppt!

> Natalie: Es geht ja um die Wahlfreiheit. Ein Survivaltrip ist etwas, das ich freiwillig machen kann, aber bei einer Geburt hast du zwischendurch kaum die Kontrolle über dich und deinen Körper oder kannst deine Bedürfnisse nur schwer vermitteln, und dann kannst du es dir auf einmal nicht mehr aussuchen - dann ist es etwas, das einfach mit dir passiert.

Ruth: Ja und es passiert schon viel früher, und das ist das was mich an diesem Thema so irre beschäftigt - dass dadurch, dass diese „Naturhaftigkeit“ verbunden ist mit diesem Diskurs, man da schon vor der eigentlichen Geburt nicht dran vorbeikommt. Das ist alles so aufgeladen mit so einer scheinbaren Natürlichkeit, die überhaupt nicht mehr in Frage gestellt wird. Das hatten wir zuletzt schon, als es darum ging: Stillen ist das natürlichste und wunderbarste fürs Kind. Es gibt tausend Frauen, die nicht stillen können und es gibt tausend technische Hilfsmittel, die dazu benutzt werden, damit Frauen stillen

können. Es gibt: Hütchen und Tütchen und haste nicht gesehen. Wenn das ganze Ding so natürlich ist - dann ist das doch total schräg. Oder eine anderes Beispiel: dieses Bonding[1]. Das Bonding ist angeblich ganz wichtig für das Kind. Das Kind kommt auf die Welt und wird auf die Brust gelegt und - zack! - das ist der Moment, wo die Mutterliebe ganz natürlich losspringt. Was ist mit Frauen, die aus irgendwelchen Gründen kein Bonding haben können? Und was ist mit Frauen, die das Bonding haben, aber hinterher trotzdem nicht ad hoc die „natürliche" Mutterliebe empfinden?

Maike: OK, ich verstehe was du meinst - und ich würde euch in eurer Kritik auch voll und ganz zustimmen. Trotzdem glaube ich, dass Schwangerschaft und Geburt auch etwas ist, worauf Sehnsüchte projiziert werden, die sonst, scheinbar, nirgends Platz finden. Außer vielleicht in der Paarbeziehung, die ja auch völlig überladen ist mit Ansprüchen und Erwartungen. Das und dieser enge Kontakt zwischen Mutter und Kind, beim Stillen, sind die Bereiche, in denen eine körperliche Verschmelzung, eine Entgrenzung, ein Einswerden denkbar wird bzw. sogar erwartet wird. Ich denke schon, dass man dieses Bedürfnis ernst nehmen muss, auch wenn ich die Umsetzung, also das Abschieben der Bedürfnisse auf ganz bestimmte private Räume problematisch finde. Eine gesellschaftskritische Perspektive muss ja auch mitdenken, dass noch mehr Naturbeherrschung und noch mehr Autonomie im Sinne von sich selbst ganz individuell unter Kontrolle haben nur die eine Seite ist. Die andere Seite wäre die Frage: wo gehen wir aber hin mit einer Sehnsucht nach so was Unmittelbarem, nach so was ganz Körperlichem, einem Raum, wo sich unsre Grenzen in einem positiven Sinne auflösen, wo wir mit unserer eigenen Naturhaftigkeit konfrontiert werden … Mal in den Raum gestellt, ob das überhaupt geht.

Ruth: Ja, aber gerade für diese Leute gibt es schon ganz viel. Du kannst in deiner Schwangerschaftsvorbereitung sinnliches Yoga machen und Bauchtanz mit körperlicher Selbsterfahrung - das Angebot ist riesig. Der Punkt ist doch, dass dieser Diskurs gerade diesbezüglich so eindeutig ist. Es gibt jenseits von: „Sie haben ein Bedürfnis nach Natürlichkeit, dann kommen sie doch zu uns und bringen sie ihr Kind unter Schmerzen auf die Welt - juhu" keine oder kaum eine andere Art, Schwangerschaft und Geburt selbstbestimmt zu erleben.

Maike: Stimmt - aber dieses Bedürfnis gilt ja jetzt nicht nur für Schwangere. Ich meinte eher noch eine Stufe davor - also grundsätzlich als ein Bedürfnis von Menschen nach einer Körperlichkeit, die vielleicht auch einen Aspekt des nicht gänzlich Berechenbaren hat und in der eine Grenzüberschreitung oder Entgrenzung im positiven Sinne erfahren werden kann. Dass zumindest Frauen tendenziell die Möglichkeit haben, sich das, natürlich ideologisch völlig aufgeladen, über Schwangerschaft zu holen.

Ruth: Ja, aber das Problem ist, dass man oder dass zum Beispiel ich in diesem Diskurs gefangen bin und dadurch selber im Vorfeld der Geburt die Vorstellung und den Wunsch nach was Romantischem und Schönem hatte und dachte, o.k. ich schaff das, ich und mein Kind, wir kriegen das hin; aber da ich dann letztlich einen Notkaiserschnitt hatte, war und bin ich vom Gefühl des Scheiterns geplagt und von so Gedanken wie: ich habe meinem Partner das Kind nicht richtig geboren, ich hab die natürlichste Sache der Welt nicht geschafft, ich hab es nicht hingekriegt mit oder trotz dieser Weiblichkeit. Weißt du, was ich meine? Das ist ja auch noch so ein Punkt, dass selbst wenn man auf diese Körperlichkeit Lust hat, man Erfahrungen des Scheiterns machen kann und das dann problematisch ist. Aber ich weiß auch was du meinst.

Lotte: Dieses einfach Natur sein können, welches Frauen im Vergleich zu Männern sowieso schon stärker zugeschrieben wird, kann und wird von den Frauen in den Momenten von Schwangerschaft, Geburt und Muttersein oder auch in der körperlichen Zweisamkeit mit einem Baby expliziter ausgelebt. Ich würde dir schon auch zustimmen, Maike. Möglicherweise ist das schon

1 steht in der Entwicklungspsychologie für den ersten Bindung stiftenden Kontakt zwischen Mutter und Kind, der häufig in dem Moment nach der Geburt gesehen wird, in welchem der Mutter ihr Neugeborenes auf die Brust gelegt wird.

auch ein Grund, so eine Sehnsucht nach krasser Nähe, einer krassen Körperlichkeit, nach einem Gefühl, das sonst wenig Raum hat. Auch wenn sich in diesem romantischen Bild von Schwangerschaft und Geburt dann doch nicht alle wiederfinden, oder manche auch merken: das ist gar nichts für mich. Dieses ideologisch Aufgeladene ist daran zu kritisieren, aber nicht das Bedürfnis selbst, das vielleicht auch andere Menschen haben, denen jedoch ein Raum fehlt, es sich holen zu können.

Ruth: O.k. das verstehe ich.

Maike: Aber das sind eben genau die zwei Seiten von dieser Ideologie. Einerseits ist diese Ideologie der einzige Raum - nicht der einzige aber ein ganz großer Raum - wo das reininterpretiert wird, also wo solche Bedürfnisse hingeschoben werden. Und wenn ich jetzt denke: ich will mehr Geborgenheit und ich will ganz viel Innigkeit und ganz viel Nähe, dann komme ich auf die Paarbeziehung und von der Paarbeziehung ganz schnell zum Baby. Inwieweit kriegen Leute wirklich Kinder, weil sie Kinder total super finden - oder vielleicht kriegen sie auch Kinder, weil sie Sehnsucht nach Sicherheit, nach Geborgenheit, nach Kuscheligkeit haben und weil das halt was ist, was zu wenig auf anderem Weg erfahrbar ist? Und andererseits hält die Ideologie einfach nicht, was sie verspricht, und produziert dann unter anderem dieses Gefühl des individuellen Scheiterns, von dem du gesprochen hast, Ruth.

Ruth: Ja das sagt man ja auch, dass einer der häufigsten Kinderwünsche verknüpft ist mit dem Wunsch nach Sicherheit und Kontinuität, was ja bedeutet, er resultiert aus einer Situation der Unsicherheit und Diskontinuität. Bedürfnisse sind ja eine Reaktion auf Mangel. Und heftig ist, dass es dann häufig diesen Bruch nach der Schwangerschaft gibt - ich meine klar, vielfach ist es dann vielleicht auch ein Gefühl von Kontinuität und Sicherheit - aber für einige bedeutet es eben auch Einsamkeit oder Überforderung und man ist nicht mehr sicher. Und die Körperlichkeit heißt dann nur noch Müdigkeit.

„Nicht ohne Sträuben."

Libido und Fortpflanzungsfunktion

In Gerd Brantenbergs Roman *Die Töchter Egalias* aus den 70er Jahren, dessen Handlung in einem zu den patriarchalen Verhältnissen spiegelverkehrten Matriarchat spielt, wird deutlich, wie zentral die Gebärfähigkeit für die Herausbildung einer Geschlechterhierarchie war: In dieser fiktionalen Umkehrung sind Frauen das starke Geschlecht, weil sie ja die Kinder in die zarten Hände der Männer gebären. Dass diese nur den Samen geben, während die Frauen aktiv Kinder produzieren, weist Männern gesellschaftlich die untergeordnete Position und einen Platz in der Reproduktionssphäre zu. In unserer Gesellschaft hingegen wurden Frauen unter Bezugnahme auf ihre Gebärfähigkeit in die Sphäre der Reproduktion abgeschoben und mit Natur assoziiert bzw. auf ihre Naturnähe und Natürlichkeit festgelegt – und damit oft auch als unfähig zu großen kulturellen Leistungen begriffen. Die Gebärfähigkeit von Frauen nahm in der Geschichte feministischer Bewegungen einen wichtigen Stellenwert ein – von den Demonstrationen gegen den §218 bis zu differenzfeministischen Annahmen. Im Zeitalter von (De-)Konstruktivismus, Queer-Politics und Doing Gender-Ansätzen, in denen die (soziale) Konstruktion von Geschlecht ins Zentrum (post-) feministischer Theoriebildung rückt und in einigen poststrukturalistisch inspirierten Ansätzen sex und gender weitgehend in eins fallen[1], stellt Schwangerschaft und Gebärfähigkeit feministische Theorie vor einige Herausforderungen. Schließlich liegt, wenn es ums Gebären geht, die Frage nach dem Verhältnis von Natur und Geschlecht nahe, denn augenscheinlich gibt es hier etwas, das zumindest viele Frauen in einem bestimmten Zeitabschnitt ihres Lebens von Natur aus können, Männer aber nicht. Darin, wie schwangere Frauen behandelt werden, dass sie etwa von GynäkologInnen zu teilweise gefährlichen Untersuchungen überredet und mit Nahrungsergänzungsmitteln vollgestopft werden oder plötzlich auf Partys alleine dasitzen, weil sie als Trägerinnen eines als unschuldig und reinzuhaltenden imaginierten Wesens nicht mal auf drei Meter Entfernung mit Zigarettenrauch konfrontiert werden dürfen, wird deutlich, dass die biologisch-medizinische Herangehensweise an Schwangerschaft ideologisch ist und Ideologie biologisch-medizinisch argumentiert. Tendenziell antwortete postmoderner Feminismus darauf mit einer grundsätzlichen Problematisierung von Vorstellungen von Natur. Mit dem linguistic turn wurde der Körper der Tendenz nach im Zeichen aufgelöst, zur Materialisierung von Bedeutung reduziert[2]. Das Auseinanderklaffen von alltäglichem Umgang mit Schwangeren, der weitgehend der Medizin überlassen wird, und postmodernen Ansätzen, erweckt den Anschein, als müsse man sich zwangsläufig auf eine Seite schlagen: Entweder ist das Geschlecht biologisch oder sozial gemacht. Unter der Hand wird allerdings auch die Konstruktion von Geschlecht mit der Biologie belegt, etwa wenn Menschen, die mit uneindeutigem Geschlecht geboren wurden, zum Zugpferd für queere Lebensweisen gemacht werden. Auch äußerte kürzlich jemand in einer Diskussion mit mir, die Tatsache, dass Männer und Frauen beide abspritzen könnten, sei ein Beweis dafür, dass Geschlechtsunterschiede lediglich sozial hergestellt seien. (Was darin offensichtlich verloren geht, ist der Unterschied, dass im männlichen Ejakulat in der Regel Spermien vor-

GERADE IM FALLE DER SCHWANGERSCHAFT SCHEINT DIE VERQUICKUNG VON NATUR UND KULTUR OFFENSICHTLICH.

1 Das lässt sich recht deutlich beobachten an der regen Butler-Rezeption. Siehe beispielsweise Loick 2001, S.137ff. Reimut Reiche hat ausführlich kritisiert, wie die Kaprizierung auf Gender die prinzipielle Konflikthaftigkeit von Sexualität verdrängt und damit die Geschlechterordnung, die demnach irgendwie durch die Macht-Trope >Hetero< geschmiedet werde, umso unverrückbarer erscheinen lässt. Reiche 1997.

2 Butler 1993, S.31f. Eine ausführlichere Kritik zu dieser Problematik bei Judith Butler findet sich bei Quadfasel 2006.

handen sind – keine schlechte Erkenntnis für Empfängnisverhütung…)
Gerade im Falle der Schwangerschaft scheint die Verquickung von Natur und Kultur offensichtlich. Um dieser Tendenz des Entweder-Natur-Oder-Kultur zu entgehen, liegt die Auseinandersetzung mit einer Theorieströmung nahe, die ein solches Kippen von Biologismus in Sozialkonstruktivismus und umgekehrt nicht mitmacht, sondern sich mit dem schwierigen Spannungsverhältnis von Natur und Kultur in der geschlechtsspezifischen Subjektkonstitution auseinandersetzt: Die Psychoanalyse[3]. Sie kommt allerdings heute in feministischer Theorie nicht selten zu kurz, vor allem weil ihr einige Vergehen vorgeworfen werden: Erstens gehe sie zu sehr vom Individuum aus und übergehe die gesellschaftlichen Verhältnisse. Dieser Vorwurf trifft daneben, denn schon Freud hat sich mit Themen wie Krieg, Moral, Massenbildung und Kunst auseinandergesetzt, weil er das Subjekt stets schon im Spannungsverhältnis Subjekt – Objekt, Natur – Kultur, Innen – Außen denkt. Dieser Vorwurf hingegen stellt sich offensichtlich das Individuum als ein Thema vor, das nicht gesellschaftlich ist, und denkt sich Gesellschaft und Individuum als getrennte Entitäten, die sich höchstens irgendwie gegenseitig beeinflussen (oder kann eigentlich gar nicht mehr trennen zwischen Gesellschaft und Individuum). Adorno hingegen hat versucht, die Problematik in all ihrer Widersprüchlichkeit zu fassen: „Die Wissenschaften von der Gesellschaft und von der Psyche, soweit sie unverbunden nebeneinander herlaufen, verfallen gemeinhin der Suggestion, die Arbeitsteilung der Erkenntnis auf deren Substrat zu projizieren. Die Trennung von Gesellschaft und Psyche ist falsches Bewußtsein; sie verewigt kategorial die Entzweiung des lebendigen Subjekts und der über den Subjekten waltenden und doch von ihnen herrührenden Objektivität. […] Was die arbeitsteilige Wissenschaft auf die Welt projiziert, spiegelt nur zurück, was in der Welt sich vollzog. Das falsche Bewußtsein ist zugleich richtiges, inneres und äußeres Leben sind voneinander gerissen."[4] Die Konzentration der Psychoanalyse auf das Individuum in seinen Beziehungen ist gerade geeignet zu rekonstruieren und zu erklären, wie auf der ontogenetischen Ebene aus einem Naturbündel ein vergesellschaftetes Subjekt wird. Der zweite Vorwurf an die Psychoanalyse lautet, dass sie antifeministisch sei, weil sie ein negatives Frauenbild habe. Darin aber werden die Ergebnisse der Analyse mit einer normativen Setzung verwechselt, etwa so, als würde man KritikerInnen am Lohngefälle zwischen Männern und Frauen unterstellen, sie affirmierten dieses dadurch, dass sie es überhaupt feststellen[5]. Drittens wird der Psychoanalyse immer mal wieder vorgeworfen biologistisch zu sein. Dies speist sich nicht zuletzt aus einer Missinterpretation des Triebbegriffes, den Freud, im Gegensatz zum Instinkt, als einen Grenzbegriff zwischen Soma und Psyche, zwischen Biologie und Kultur fasst. Der Ausdruck ›biologistisch‹ erfüllt dabei allerdings auch häufig die Funktion, zu vermeiden, dass die Sprache darauf kommt, dass Menschen auch sinnliche und leibliche Wesen sind und nicht rein vergeistigt (sprachlich konstituiert, Schnittmenge von Diskursen…). Er dient in diesem Falle einer Abwehr jedes materialistischen Gedankens an die Lebensnot und einer Leugnung von Natur. Der Triebbegriff hingegen steht dafür ein, dass der Mensch zugleich Naturwesen und nicht Natur ist: Das Verhältnis der Menschen zu ihrer Natur wird in der Freudschen Psychoanalyse als konflikthaft gedacht. Viertens behauptet manch eine Kritik, die Psychoanalyse argumentiere deterministisch[6]. Tatsächlich geht die Psychoanalyse davon aus, dass individuelle Triebschicksale, Symptome etc. sich rekonstruieren lassen, dass sie von der Vergangenheit bestimmt sind. Doch dieser Vorwurf verkennt zugleich das zentrale Prinzip der Nachträglichkeit[7] in der Psychoanalyse, nach dem frühere Ereignisse mit späteren Erfahrungen neu gedeutet und verändert werden können. Ein Ziel psychoanalytischer Therapie ist es gerade, vergangene Fixierungen und geronnene Deutungen wieder zu verflüssigen. Die Psychoanalyse kann zwar rekonstruieren, aber nicht prognostizieren.
Zu all diesen Vorwürfen ließen sich viele weitere Einwände vorbringen, die den Rahmen des Textes übersteigen würden. Im Folgenden soll stattdessen das widersprüchliche Verhältnis zwischen Libido[8] und Gebärfunktion in der psychoanalytischen Theorie unter die Lupe genommen werden. Meines Erachtens kann die Psychoanalyse eine Menge zu einer feministischen Theorie beitragen, die die Verquickung und Widersprüchlichkeit von Natur und Kultur ernst nehmen will, aus denen das Geschlechterverhältnis seine Gewalt gewinnt. Nicht zuletzt, weil sie die Naturbeherrschung, die sich historisch oft gerade gegen

WIE WIRD AUS EINEM POLYMORPH PERVERSEN, HILFLOSEN WESEN EIN BÜRGERLICHES, GESCHLECHTLICH VERFASSTES SUBJEKT?

3 Natürlich gibt es nicht „die Psychoanalyse", sondern unterschiedliche psychoanalytische Ansätze, von denen einige ganz doofe und einige sehr kluge Weiterentwicklungen von Freud darstellen.

4 Adorno 1997, S. 44f. Ebenfalls ist es wichtig zu reflektieren, was sich mit der Psychoanalyse nicht erklären lässt, wo ihre Grenzen liegen.

5 Im Gegenteil kritisiert Freud aus seinen Erkenntnissen heraus die normative Moral, die sexuelle Befriedigung an die Fortpflanzungsfunktion koppelt: „Die Objektwahl des geschlechtsreifen Individuums wird auf das gegenteilige Geschlecht eingeengt, die meisten außergenitalen Befriedigungen als Perversionen untersagt. Die in diesen Verboten kundgegebene Forderung eines für alle gleichartigen Sexuallebens setzt sich über die Ungleichheiten in der angeborenen und erworbenen Sexualkonstitution der Menschen hinaus, schneidet eine ziemliche Anzahl von ihnen vom Sexualgenuß ab und wird so die Quelle schwerer Ungerechtigkeit.[...] was von der Ächtung frei bleibt, die heterosexuelle genitale Liebe, wird durch die Beschränkung der Legitimität und der Einehe weiter beeinträchtigt. Die heutige Kultur gibt deutlich zu erkennen, daß sie sexuelle Beziehungen nur auf Grund einer einmaligen, unauflösbaren Bindung eines Mannes an ein Weib gestatten will, daß sie die Sexualität als selbstständige Lustquelle nicht mag und sie nur als bisher unersetzte Quelle für die Vermehrung der Menschen zu dulden gesinnt ist." Freud 2, S.234. Diese Ungerechtigkeiten, so Freud weiter, seien keineswegs harmlos und das Sexualleben dadurch stark beschädigt und beeinträchtigt.

6 Beispielsweise verwerfen Gegenstandpunkt-nahe Marxisten die Psychoanalyse in der Annahme, sie sei deterministisch, widerspräche der Idee vom freien Willen, leugne die gesellschaftlichen Problematiken und operiere mit haltlosen Konstrukten. Siehe bspw. Krölls 2006, S.39, S.42ff. und S.62f.

7 Schneider 1995, S.25ff.

8 Libido ist das lateinische Wort für Lust, Begierde, Verlangen, Vergnügen und Lüsternheit. „Wir heißen so die als quantitative Größe betrachtete [...] Energie solcher Triebe, welche mitall dem zu tun haben, was man als Liebe zusammenfassen könnte" Freud 7, S.85.

die mit Natur assoziierte Weiblichkeit gerichtet hat, auf der Ebene des Subjekts analysiert.
Seine Vorlesung *Die Weiblichkeit* hat Freud damit eingeleitet, dass, obwohl Menschen in der Regel diejenigen, denen sie begegnen, unwillkürlich in männlich oder weiblich einteilen, die anatomische Wissenschaft diese ach so sichere Entscheidung kaum teilen kann: Da sich die Geschlechtsorgane aus den gleichen Anlagen entwickeln, die sonstige Beeinflussungen des Geschlechts sich als inkonstant erweisen und sich männliche wie weibliche Eigenschaften an beiden Körpern finden lassen, hinterlässt die Anatomie das Bild der „Zwiegschlechtlichkeit, Bisexualität, als ob das Individuum nicht Mann oder Weib wäre, sondern jedesmal beides, nur von dem einen so viel mehr als von dem anderen."[9] Der einzige Punkt, an dem sich Freud zufolge eine klare Unterscheidung treffen lässt, ist die allerkleinste Einheit: Spermatozoon und Ei. Die Psychoanalyse will hingegen erforschen, „wie sich das Weib aus dem bisexuell veranlagten Kind entwickelt."[10] Sie setzt dabei weder die Fixierung auf die Genitalien als von Anfang an vorhandene voraus, noch betrachtet sie den heterosexuellen Ausgang als natürlich, sondern rekonstruiert, wie die Libido auf die genitale Sexualität und die Erfüllung der Fortpflanzungsfunktion eingeschränkt wird (oder auch nicht, ein ebenso möglicher Ausgang der Libidoorganisation wäre z.B. Fetischismus): „Die psychoanalytische Forschung widersetzt sich mit aller Entschiedenheit dem Versuche, die Homosexuellen als eine besonders geartete Gruppe von den anderen Menschen abzutrennen. Indem sie auch andere als die manifest kundgegebenen Sexualerregungen studiert, erfährt sie, daß alle Menschen der gleichgeschlechtlichen Objektwahl fähig sind und dieselbe auch im Unbewußten vollzogen haben. [...] Im Sinne der Psychoanalyse ist also auch das ausschließlich sexuelle Interesse des Mannes für das Weib ein der Aufklärung bedürftiges Phänomen und keine Selbstverständlichkeit, der eine im Grunde chemische Anziehung zu unterlegen ist."[11] So geht Freud davon aus, dass sich auch bezüglich der Entwicklung von Weiblichkeit „die Konstitution nicht ohne Sträuben in die Funktion fügen wird"[12]. Die Bereitschaft Kinder zu bekommen, sei kein Endpunkt einer natürlichen Abfolge, sondern Folge einer komplizierten Entwicklung, in der der „Libido mehr Zwang angetan wurde, wenn sie in den Dienst der weiblichen Funktion gepreßt ist"[13], also mit der Gebährfähigkeit kompatibel gemacht wurde. „Nicht ohne Sträuben fügen" und „in den Dienst der Funktion gepreßt" klingt nach einem Gewaltakt, dessen Rekonstruktion die Psychoanalyse viel und kontrovers beschäftigt hat. Der erklärungsbedürftige heterosexuelle Ausgang mit Kinderwunsch in der weiblichen Libidoorganisation und die ihm zugrundeliegenden unbewussten[14] Konflikte soll in diesem Text aus einer psychoanalytischen Perspektive beleuchtet werden. Das kann in dieser Kürze nur grob erfolgen, zumal die psychoanalytische Theorie vom Fallmaterial der PatientInnen lebt, also dem, was auf der Couch durch freie Assoziation, Übertragung und Gegenübertragung zum Vorschein kommt. Da Freud und seine NachfolgerInnen die Theorie immer am Material entwickelt und korrigiert haben, ist eine Bereinigung der Theorie vom Fallmaterial grundsätzlich problematisch, weil sie die Dynamik herausnimmt und zum Schematismus neigt[15].

Da Freud eben nicht davon ausgeht, dass heterosexuelles, genitales Begehren als vererbtes von Geburt an vorhanden ist[16], rekonstruiert er die Organisation der Libido, der Sexualität, und zwar lange bevor sie genital strukturiert und an die heterosexuelle Fortpflanzungsfunktion angepasst ist. Die Kernfrage dabei ist: Wie wird aus einem polymorph perversen, hilflosen Wesen ein bürgerliches, geschlechtlich verfasstes Subjekt (mit all seiner Handlungsfähigkeit in den bestehenden Verhältnissen und seiner Bereitschaft zur Unterwerfung unter diese)? Am Anfang der menschlichen Existenz steht die Lebensnot, das Kind ist existentiell angewiesen auf Erwachsene, die bereits vergesellschaftet sind, die sprechen können und ihre eigenen (unbewussten) Wünsche gegenüber ihren Sprösslingen hegen. Dadurch kommt es dazu, „daß das unreife Kind mit Botschaften, die mit Sinn und Begierde beladen sind, konfrontiert ist, deren Schlüssel es jedoch nicht besitzt"[17]. Der Säugling nimmt diffus ein Begehren der Mutter[18]/der Erwachsenen wahr, doch ihm ist unklar: Warum füttert, hält und wärmt meine Mutter (oder eben die Personen, die an ihrer Stelle stehen) mich? Könnte sie das auch nicht tun? Was will sie von mir, was bindet ihr für mich lebensnotwendiges Interesse an mich? Aber es kann diese Fragen noch nicht denken, nicht stellen, es antwortet daher mit Begehren auf das der Mutter. Damit ist schon das Stillen mehr als ein biologischer Akt. „Die lebensnotwendige Körperfunktion stellt [...] der Sexualität eine Quelle, die erogene Zone, und ein Objekt, die Brust, zur Verfügung. Das sich bildende Sexualziel jedoch schießt – um eine paradoxe Formulierung zu gebrauchen – über das Ziel hinaus. Indem eine Lust zum Ziel wird, die [...] nicht auf die Befriedigung des Hungers reduzierbar ist, separiert sich der Sexualtrieb und es entsteht ein neues Bedürfnis: das Bedürfnis nach

9 Freud 4, S.546.

10 Ebd., S.548.

11 Freud 5, S.56.

12 Freud 4, S.548.

13 Ebd., S.561.

14 Unbewusst bedeutet in der Psychoanalyse nicht einfach nicht bewusst. Das durch Verdrängung konstituierte Unbewusste folgt eigenen Regeln und Gesetzen und drückt sich in verzerrter, verschobener, verdichteter Form im Bewussten aus: Nicht nur in Träumen, Versprechern, Witzen und der Kunst, sondern auch in Zufallshandlungen, politischen Ideologien und vielem mehr. Selbst im bewussten Denken ist oft der unbewusste Wunsch Vater des Gedankens.

15 Dieses Problem findet sich auch ganz elementar in Butlers Psychoanalyse-Rezeption. Ich empfehle daher die im folgenden zentralen Texte von Chasseguet-Smirgel und Torok als Lektüre (ebenso wie die Fallgeschichten von Freud), durch die die folgenden Rekonstruktionen erst eingeholt werden können.

16 Was ihn etwa von C.G. Jung unterscheidet, der dem Ödipuskomplex einen komplementären Elektrakomplex entgegensetzt, der eine natürliche heterosexuelle Anziehung voraussetzt.

17 Laplanche 1988, S.187. Hierin findet sich für Laplanche der Ursprung des Triebes. Siehe auch Laplanche 2003, S. 25.

18 Um Missverständnisse zu vermeiden: Wenn hier von der Mutter die Rede ist, ist niemals nur die reale Mutter gemeint. Der Säugling kann gar nicht von Anbeginn an die Menschen deutlich unterscheiden und kennt auch noch keine Geschlechterdifferenz. Wie sich im analytischen Material zeigt, verdichten sich häufig verschiedene reale Menschen im Bild der Mutter. Die nährende, mütterliche Figur kann zunächst ebenso gut ein Mann sein. Sie wird auf der mütterlichen Position verortet, weil es üblicherweise die Mutter ist, die stillt, weil Kinderpflege als weibliche Tätigkeit verbreitet ist und mit der Person, die eineN geboren hat assoziiert wird usw.

Wiederholung der Lust […] Während es auf der Seite des Mangels, der das Kind nach der Geburt ist, zu einer Aufhebung, einer Sättigung kommt (diese Bewegung wird nachfolgend im Bedürfnis repräsentiert), entsteht auf der anderen Seite zugleich eine Unersättlichkeit, ein unendliches Drängen und Streben."[19] Durch das ständige Scheitern von Wiederholung konstituiert sich das Begehren durch Entstellungen, Ablenkungen, Umwege und Verschiebungen als unabschließbar. Das ermöglicht Geschichte, jedoch gibt es durch die darin enthaltene Logik der Zweizeitigkeit niemals eine lineare, kausale, lückenlose, widerspruchsfreie Geschichte des Subjektes. Ließe sich das Subjekt gradlinig ableiten, gäbe es keine Freiheit, alles wäre determiniert. Weil es aber bei der Wiederholung nicht um das reale Objekt geht, sondern um das unwiederbringlich verlorene, setzt hier der Eintritt in die Welt der Bedeutungen ein und die ist ebenso wenig gesetzmäßig oder abgeschlossen. Die Organisation der Libido ist also selber eine der Verschiebungen und beruht auf Verfehlungen. Sie wird weiter vorangetrieben in der analen Phase, der Zeit der Sauberkeitserziehung. Schon in der oralen Phase löst sich die Libido zunehmend von dem Bedürfnis nach Selbsterhaltung ab und entwickelt eine Eigendynamik, die durchaus nicht mehr funktional für die basale Aufrechterhaltung des Organismus sein muss. Durch die nicht grundsätzliche Verfügbarkeit der Mutterbrust beginnt das Kind auch erstmals sich als Getrenntes wahrzunehmen, aber noch unter Unterscheidungskriterien wie: Alles Gute (z.B. die Milch) bin ich, alles schlechte (z.B. der Hunger) nicht. Die anale Phase ist ein Schritt zur Autonomie und die impliziert „dieselbe Dialektik von Herrschaft und Unterwerfung wie das moderne Subjekt"[20], da durch die Unterordnung unter bestehende Gesetze (wie z.B. in diesem Fall die – durch die Eltern repräsentativ durchgesetzte – Norm eine Toilette zu benutzen) und ein gewisses Maß an Selbstbeherrschung (in diesem Falle Beherrschung des Schließmuskels) Handlungsfähigkeit hergestellt wird. Das Kind lernt unter dem Einfluss der Eltern seine Körperfunktionen zu beherrschen, es kann das Ausgeschiedene als von sich Unterschiedenes, selbst Produziertes, wahrnehmen. Diese Beherrschung ist gekennzeichnet von einem sadistischen Zug, der Lust an Ausscheidung, Destruktion und dem Wunsch nach Bemächtigung durch das Zurückhalten. Das Kind erkennt, dass es Einfluss auf seine Eltern hat, es kann ihnen an bestimmten Stellen seine Fäkalien schenken oder vorenthalten und sie damit verärgern oder erfreuen. In diesen Stadien ist die Libidoorganisation weitgehend geschlechtsneutral. Der Einschnitt, der die Geschlechter- und Generationendifferenz zur Geltung bringt, ist die triangulierende ödipale Situation, die beim heterosexuellen Ausgang für Jungen und Mädchen unterschiedlich verlaufen muss, gerade weil der Ausgangspunkt derselbe ist: Da sowohl dem kleinen Jungen als auch dem Mädchen im Rahmen der frühkindlichen Abhängigkeit in der bürgerlichen Kleinfamilie als erstes Liebesobjekt eine Person auf der mütterlichen Position zufällt, denn „die ersten Objektbesetzungen erfolgen ja in der Anlehnung an die Befriedigung der großen und einfachen Lebensbedürfnisse"[21], stellt sich die Entwicklung des Mädchens mit heterosexuellem Ausgang als „die schwierigere und kompliziertere"[22] dar. Um zur Heterosexualität und dem Wunsch zur eigenen Mutterschaft zu gelangen, muss es nicht nur, wie der Junge, den Geschlechts- und Generationenunterschied wahrzunehmen lernen und das Inzesttabu verinnerlichen[23], sondern auch einen Objektwechsel von der Mutter zum Vater bzw. von der Frau zum Mann vollziehen und neben oder anstelle der Klitoris auch die Vagina als Lustorgan besetzen. „Als Objektwechsel bezeichnet man den Vorgang, in dessen Verlauf das kleine Mädchen seine Besetzung von der Mutter als Liebesobjekt abzieht, um den Vater zu besetzen"[24]. Dabei ist freilich nicht davon auszugehen, dass sich die ödipale Liebe zunächst nur auf die Mutter richtet. Freud schreibt auch vom positiven und negativen[25] oder vom aktiven und passiven Ödipuskomplex: „Der Knabe will auch als Liebesobjekt des Vaters die Mutter ersetzen"[26] und umgekehrt.

Während sowohl männliche als auch weibliche Kinder gegenüber der Person, auf die sie unbedingt angewiesen sind, auch Hass empfinden, weil diese Liebesansprüche des Kindes auch von der allerbesten Mutter nicht befriedigt werden können und die Abhängigkeit Aggressionen generiert, stellt sich die Frage, warum eher Mädchen den Objektwechsel vollziehen, also gegenüber den Jungen häufiger dem anderen ödipalen Begehren den Vorzug geben. Freud rekonstruiert an einigen Stellen, dass dieser Vorgang offenbar mit dem Penisneid zusammenhängt, der im analytischen Fallmaterial immer wieder in den Assoziationen der Patientinnen auftaucht. Die enttäuschende Wahr-

19 Tuschling 2003, S.16.

20 Maihofer 1995, S.115.

21 Freud 4, S.548.

22 Ebd., S.548.

23 Es handelt sich beim ödipalen Begehren des Jungen um „die nach dem Urbild der dyadischen, unmittelbaren Verbindung von Mutter und Baby gebildeten Phantasien. Der Inzest-Wunsch stellt ein Phantasma unmöglichen Genießens dar: Während das genitale Begehren die zielgerichteten Triebe des autonom werdenden Individuums repräsentiert, welches seine Lüste in einem Organ vereinheitlicht hat, soll die (Wieder)Vereinigung mit der, die ihn geboren und gesäugt hat, die Individuierung und ihre Schmerzen zurücknehmen" Dehnert/ Quadfasel 2002, S.53. Was den kleinen Jungen schließlich davon abbringt, die Mutter als das Objekt des Begehrens beizubehalten, nennt Freud Kastrationsangst und hängt logisch zusammen mit dieser Unmöglichkeit: Zurück in die Mutter oder mein Penis. Die Erkenntnis, dass Frauen keinen Penis haben, die Kastrationsdrohung, das Masturbationsverbot, der Eindruck, dass es mit diesem Organ etwas besonderes auf sich hat (durch den besonderen Umgang damit) und es besonders lose zu sein scheint, in Anbindung an frühere Verlusterfahrungen (Brust, Kot) löst bei dem Jungen die Angst aus, jenes Organ könne ihm geraubt werden. Eine Kastrationsdrohung muss aber nicht real stattgefunden haben. Für das Kind reicht bereits die phantasmatische Kopplung aus, dass der Vater als die Drohungen in die Tat umsetzende Autoritätsperson auf die Eifersucht und das Begehren gegenüber der Mutter mit der Ausführung der Kastration reagieren könnte. Die Mutter, in der das Organ beim Koitus verschwindet, wird selber als kastrierend vorgestellt. Das Inzesttabu, dass mit dieser Angst vor einem brutalen Verlust der körperlichen Integrität wirksam wird, verbietet dem Jungen zwar die inzestuöse Liebe zur Mutter, eröffnet ihm aber durch Identifikation die Möglichkeit sich selbst in Zukunft nach dem Vorbild des Vaters eine Frau zu wählen, die nach der Latenzphase, in der Pubertät, im Falle des heterosexuellen Ausgangs zum Tragen kommt. Diese Identifikation ist immer prekär, denn das Inzesttabus sagt ja: Du sollst wie der Vater sein, aber du darfst nicht der Vater sein, du sollst auf das verzichten, was Wie-der-Vater-Sein erst interessant macht, nämlich die Mutter. Das Inzesttabu bildet in seiner Doppeltheit von Machtübertragung und Repression den Grundstock der Verbote und konstituiert das Über-Ich. Es verschärft noch einmal, dass das Begehren unabschließbar ist, weil das ursprüngliche, verdrängte Objekt immer schon verloren ist.

24 Luquet-Parat 1979, S.120.

25 Freud 1, S.298 ff.

26 Freud 6, S.258 und Freud 3, S.247.

nehmung des Mädchens, dass es selbst keinen Phallus hat, und daran anschließend irgendwann die, dass die Mutter auch keinen hat, verknüpft sich mit den Enttäuschungen, narzisstischen Kränkungen durch Versagungen, der Eifersucht und den Aggressionen. Es wendet sich von der Mutter ab, „weil" diese ihm keinen Penis gegeben hat und auch selber als kastriert wahrgenommen wird. Was dabei nämlich plötzlich unmöglich erscheint, ist die Erfüllung der diffusen kindlichen Phantasien, mit der Mutter ein Kind zu zeugen, also an die Stelle des Vaters zu treten: Diese beruhen auf der erschreckenden Erkenntnis der Urszene[27], dass die Person, von der ich abhängig und auf deren Liebe ich unbedingt angewiesen bin, heimlich etwas mit jemand anderem hinter verschlossener Zimmertür teilt, wovon ich ausgeschlossen bin: Das Rätsel, was die Eltern da eigentlich ohne mich machen, wird gekoppelt an die Lebensgefahr: Ich bin getrennt, nicht alles (für die Mutter), mir fehlt etwas. Die Mutter könnte mich nicht mehr lieben und füttern, wenn ich ihr das nicht geben kann! Sie könnte mit dem Papa (Freund, Nachbarn etc.) durchbrennen und mich ganz alleine lassen, denn der kann ihr Kinder machen! Diese Unmöglichkeit, die wirkliche Nummer 1 für die Mutter zu werden, bildet einen Anstoß zur Abwendung von ihr – und mitunter auch zur Abwendung von der Klitoris als Lustorgan, weil diese nicht hergibt, was sie zuvor als Phallus versprochen hat. Zugleich siegt das gegenteilige ödipale Begehren zum Vater, während die Mutter vermehrt die Bedeutung der Konkurrentin einnimmt, die der Einheit mit dem Vater, der noch den erhofften Phallus anzubieten hat, im Wege steht. In diesem Fall siegt das heterosexuelle über das homosexuelle Begehren.

An einigen Stellen bei Freud allerdings klingt die Entstehung dieses Penisneides ein bisschen zu einfach: Die Erkenntnis, dass die Klitoris nicht das gleiche ist wie ein Penis, scheint für ihn an diesen Stellen bereits auszureichen[28]. Hier stellt sich die Frage, warum nur das Mädchen die Erkenntnis über den Unterschied der Geschlechtsorgane so wichtig nehmen sollte. Die französische Psychoanalytikerin Janine Chasseguet-Smirgel hat aus ihrem Fallmaterial entwickelt, wie der Penis sich überhaupt mit einer solchen Bedeutung aufladen kann, die freilich von tradierten patriarchalen Vorstellungen über männliche Überlegenheit unterstützt wird: Die überlebenswichtige Abhängigkeit des Kleinkindes von der Mutter führt zur „Herausbildung einer allmächtigen Mutterimago"[29], die sowohl eine beschützende als auch eine böse Seite enthält, da infolge der eigenen Ohnmacht, Versagung und des eigenen Verzichts[30] auch auf die zärtlichste Mutter ein Bild der Feindseligkeit projiziert wird[31]. Der Penisneid gilt bei Chasseguet-Smirgel als „Ausdruck des Wunsches, die allmächtige Urmutter dadurch zu besiegen, dass man ein Organ besitzt, das der Mutter fehlt"[32], der sich deshalb umso mächtiger präsentiert, je erdrückender die Mutterimago sich ausgebildet hat. Dabei stehe der Phallus als Symbol für Autonomie und Macht, er gelte als Garant von Freiheit und Sicherheit, der seinen Besitzer gegen Angst und Schuldgefühle immunisiere und ihm zur Verwirklichung aller Wünsche verhelfe[33]. Einen Phallus zu erwerben ist ein Symbol für jeden Versuch, einen Mangel auszugleichen[34], jede Art von Gelingen und Ermächtigung, für Vollkommenheit. Der Penisneid ist dabei keine als Selbstzweck konzipierte Männlichkeitsforderung, sondern eine „Revolte gegen die Person, die als Ursprung der narzißtischen Kränkung erscheint: die allmächtige Mutter"[35]. Der Phallus ist deshalb symbolisch mit Macht gleichgesetzt, weil er den Wunsch repräsentiert, sich aus der Ohnmacht zu befreien[36]. Wenn nun also narzisstische Kränkungen, Versagungen und Beherrschung durch die Mutter dazu beitragen, dass das Mädchen sich von der Mutter abwendet, bildet der ›böse‹ Charakter des ersten Objektes

ES STELLT SICH DIE FRAGE, WARUM NUR DAS MÄDCHEN DIE ERKENNTNIS ÜBER DEN UNTERSCHIED DER GESCHLECHTSORGANE SO WICHTIG NEHMEN SOLLTE.

27 Urszene meint beim späten Freud eine „Szene der sexuellen Beziehung zwischen den Eltern, die beobachtet oder aufgrund bestimmter Anzeichen vom Kind vermutet und phantasiert wird." Laplanche/Pontalis 1972, S.576. Die Urszene gewinnt ihre traumatische Qualität nicht nur durch die lebensbedrohliche Infragestellung der eigenen Position (›Ich bin nicht alles für die Mutter‹), sondern auch daraus, dass das Kind mit seiner wenig gebundenen und gehemmten Sexualität in der Sexualität der Erwachsenen kaum unterscheiden kann zwischen Lust und Gewalt: Die verzerrten Gesichter, seltsamen Laute und Bewegungen, das Eindringen und Verschlingen lässt sich nicht dem ein oder anderen zuordnen. Auch die Geschlechterfrage ist hier noch äußerst verworren: Wem gehört eigentlich der Phallus (was nicht zwangsläufig einfach deckungsgleich ist mit dem Penis, ebenso kann ein Finger, die Zunge, ein Dildo, eine Peitsche in das Bild des Phallus einfließen)? Der Person, an der er hängt? Die Person, die ihn in der Hand hält? Dem Menschen, der ihn - ob oral, anal, genital ist dabei einigermaßen scheißegal, weil die Unterscheidung zwischen einzelnen Körperöffnungen noch nicht vorhanden oder äußerst vage ist - verschlingt wie ein Würstchen (und wohlmöglich zerkaut)? Wird er wie die Exkremente ausgeschieden? Wer hat in diesem Drunter und Drüber bloß die Macht? Die Person, die oben liegt? Wer tut da wem weh/ Lust an? Diese Verworrenheit gilt ebenso, wenn das Kind einen homosexuellen Akt beobachtet oder - wie Freuds berühmter „Wolfsmann"-Patient - Hunden beim Kopulieren zuschaut und daran Phantasien über die Eltern knüpft (oder umgekehrt). Dieser Patient, in dessen Analyse Freud erstmalig den Begriff der Urszene einführt, macht auch deutlich, dass die nachträgliche Verknüpfung mit der Kastrationsangst den traumatischen Charakter der Urszene besiegeln kann: Bei ihm ist die Urszene zusammengeschmiedet aus der (eventuell imaginierten) Beobachtung sich begattender Hunde und der Eltern beim Koitus a tergo, der Kastrationsdrohung, einem Märchen, in dem einem Wolf der Schwanz abgeschnitten wird u.v.m. und nimmt eine wichtige Funktion in der Ausbildung seiner Angst und der Verdrängung des Wunsches, vom Vater koitiert zu werden, ein.

28 Freud hat auch die Darstellung des Ödipuskomplexes und des Penisneides immer wieder ein wenig anders gefasst. Besonders simplifizierend erscheint seine Äußerung zum Penisneid in *Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds*: „Es [das Mädchen] bemerkt den auffällig sichtbaren, groß angelegten Penis eines Bruders oder Gespielen, erkennt ihn sofort als überlegenes Gegenstück seines eigenen, kleinen und versteckten Organs und ist von da an dem Penisneid verfallen. [...] Sie ist im Nu fertig mit ihrem Urteil und ihrem Entschluß. Sie hat es gesehen, weiß, daß sie es nicht hat, und will es haben." Freud 6, S.261.

29 Chasseguet-Smirgel 1988, S.17.

30 Die Brust oder Flasche ist nicht immer anwesend, gewisse Regeln und Verbote werden durchgesetzt. Die Psychoanalytikerin Maria Torok hat aus dem Fallmaterial ihrer Patentinnen entwickelt, wie insbesondere der durch das Masturbationsverbot und durch die mütterliche Herrschaft über die Exkremente und das Körperinnere (während der Sauberkeitserziehung) ausgelöste Hass auf die Mutter im Penisneid ausgedrück wird und zugleich beschwichtigt. Diese Bedeutungen spiegeln sich in den Phantasien über den Phallus wider: „Auf der rein analen Ebene scheint der Penis, der als nicht vom Körper getrennte Kotsäule empfunden wird, ein Zeichen dafür zu sein, daß die Sphinkter-Autonomie seines Besitzers nicht angetastet wurde." Torok 1979, S.224.

31 Chasseguet-Smirgel 1979, S.159.

32 Chasseguet-Smirgel 1988, S.25.

33 Torok 1979, S. 197.

34 Chasseguet-Smirgel 1979, S.164.

35 Ebd., S.163.

36 An dieser Stelle wäre darauf zu verweisen, dass diese Symbolik auch auf historisch entstandenen realen Machtverhältnissen beruht.

den Grund für den Objektwechsel, da das Mädchen nach einem guten Objekt sucht, das die ihm fehlenden Befriedigungen verschaffen und den Mangel des ersten Objekts ausgleichen soll. Dabei werden alle guten Aspekte des ersten Objektes auf ein zweites projiziert und die bösen – zumindest vorübergehend – auf das Urobjekt[37]. Diese Spaltung und die damit einhergehende Triebentmischung[38] führen zur Idealisierung des Penis.

Die Hinwendung zum Vater ist zunächst der Versuch, dessen Penis zu bekommen: Der Wunsch, wie der Vater einen Penis zu besitzen, um in die Mutter eindringen zu können, wird transformiert in den Wunsch, dem Vater den Penis zu rauben, wie es in der Phantasie die Mutter getan hat[39]. Hier wird bereits die Vagina besetzt. Mit Hilfe der Identifizierung mit der Mutter und einer zumindest partiellen Auflösung der Triebentmischung[40] findet dann der Übergang statt, der es dem Mädchen ermöglicht Liebe zum penisbesitzenden Objekt zu empfinden und einigermaßen befriedet damit zu sein, sich den Penis lediglich beim Koitus einzuverleiben, sich das begehrte Organ nur temporär zu eigen zu machen, quasi auszuleihen. Diese Identifizierung mit der Mutter und ihrer Mütterlichkeit legt einen verschobenen Wunsch nah: „Der Verzicht auf den Penis wird nicht ohne einen Versuch der Entschädigung vertragen. Das Mädchen gleitet – man möchte sagen: längs einer symbolischen Gleichung – vom Penis auf das Kind hinüber, sein Ödipuskomplex gipfelt in dem lange festgehaltenen Wunsch, vom Vater ein Kind als Geschenk zu erhalten, ihm ein Kind zu gebären. […]. Die beiden Wünsche nach dem Besitz eines Penis und eines Kindes bleiben im Unbewußten stark besetzt erhalten und helfen dazu, das weibliche Wesen für seine spätere geschlechtliche Rolle bereit zu machen."[41] (Eine solche symbolische Gleichung kann aber auch besondere Schwierigkeiten mit sich bringen, nämlich wenn der Penisneid so stark erhalten bleibt und vornehmlich auf das Kind und nicht auch auf andere Objekte mit phallischer Bedeutung gerichtet wird, dass das Kind vornehmlich zur Vervollständigung der Mutter dienen soll: „Wenn das Kind die Rolle eines begehrten Penis-Objektes spielen muß, wenn es die Defekte ausgleichen und ihr [der Mutter, M.B.] zur Vollständigkeit verhelfen muß, wie sollte seine Entwicklung akzeptiert, seine Entfaltung in eigenen Bedürfnissen von einer Mutter gewünscht und gefördert werden, die ohne das Kind in Verbitterung und Neid zurückfallen würde? Eine solche Mutter kennt nur einen Wunsch: Das Kind-Penis als illusorischen Garanten ihrer Vollkommenheit an seinen Zustand als ewiges Anhängsel zu fesseln."[42]) Somit kommt der Kinderwunsch nach einer langen Reihe von Umlenkungen und Verschiebungen des Begehrens zustande: Von der phallischen Mutter zum idealisierten Vater, von der Klitoris als phallischem Organ zur Vagina als Ort der Einverleibung eines anderen Phallus, vom eigenen oder gestohlenen Penis als Objekt, das die Garantie für Autonomie bieten soll, zum eigenen Kind…

Wie sich hier zeigt, ist der weibliche Weg zur genitalen Heterosexualität und zum Kinderwunsch eine von Verfehlungen, Aggression und Versagungen gekennzeichnete Angelegenheit und das Einpassen der Libido in die Gebärfunktion eine komplizierte Leistung. Dabei kommt es immer auch zur Verdrängung gegenläufiger Tendenzen im Begehren: (Geschlechts)Identität ist ein Ding der Unmöglichkeit, denn die Identifikation mit und das Begehren zu einem bestimmten Geschlecht finden statt durch eine Spaltung, eine Abspaltung, Verleugnung, Gegenbesetzung, Verdrängung des anderen Begehrens, die das Subjekt gegen und für sich selber durchsetzt. Der patriarchalen Ideologie, dass Frauen Natur und Männer Geist seien, kann schließlich mit der Psychoanalyse entgegengesetzt werden, dass gerade die weibliche Heterosexualität mit Wunsch zur Mutterschaft unter noch mehr und verschlungeneren Umwegen zustande kommt als die des heterosexuellen Mannes, also keineswegs unmittelbar natürlich ist. Heterosexualität und Kinderwunsch sind wie Homosexualität, Masochismus und jede andere Form von Sexualität kein automatisches Schicksal, sondern ein Resultat der konflikthaften Geschichte des Begehrens. Wer den Gegensatz zwischen bewusst und unbewusst, die dynamischen Bewegung zwischen beiden und die Tatsache, dass eine Identifikation und ein Begehren immer erkauft wird mit der Verdrängung, Abwehr etc. der gegenläufigen Tendenz, verkennt, kann das manifeste Verhalten nicht in seiner Geschichte und seiner Widersprüchlichkeit verstehen, da beispielsweise „Frauen mit Männlichkeitswünschen zur Vermeidung der Angst und der vom Manne gefürchteten Ver-

WIE SICH HIER ZEIGT, IST DER WEIBLICHE WEG ZUR GENITALEN HETEROSEXUALITÄT UND ZUM KINDERWUNSCH EINE VON VERFEHLUNGEN, AGGRESSION UND VERSAGUNGEN GEKENNZEICHNETE ANGELEGENHEIT.

37 Chasseguet-Smirgel 1979, S.138 und Luquet-Parat 1979, S.124.

38 Im Rahmen der Mischung der Triebe finden sich im sexuellen Begehren zärtliche und sadistische Aspekte zugleich: Zur Durchführung des Koitus bedarf es z.B. einer gewissen Bemächtigung des/der anderen im Akt der Einverleibung und des Eindringens. In der Triebentmischung werden nun aggressive und zärtliche Impulse gespalten, die einen nur dem idealisierten, die anderen nur dem als böse interpretierten Objekt entgegengebracht.

39 Chasseguet-Smirgel 1979, S.164.

40 Bleibt die Triebentmischung bestehen, so kann, wie Chasseguet-Smirgel ausführt, es dazu kommen, dass die Frau die zärtliche Idealisierung des Vaters/Penis' aufrecht erhält, aus Liebe zum Vater abwehrt, sich mit der kastrierenden Mutter (die in der Phantasie dem Vater den Penis gestohlen hat) zu identifizieren, die eigenen sadistischen Bemächtigungsphantasien verdrängt, mit schweren Schuldgefühlen auf eigenes Haben-wollen und Besitzergreifen reagiert, sich die erotische Besetzung der Vagina als Ort der Einverleibung untersagt und sich als Ersatz für den geraubten Phallus anbietet, also zur Vervollständigung von Männlichkeit in einem Akt der Wiedergutmachung: Eine der Patientinnen beispielsweise empfindet ihren beruflichen Erfolg als Ärztin als Kastration des bäuerlichen Vaters und entwickelt eine Symptomatik, mit der sie ihren eigenen Erfolg boykottiert. Eine andere Patientin, die für ihren Mann, einen erfolgreichen Komponisten, ihre eigene Karriere als Komponistin aufgegeben hat, kann nur noch komponieren, „wenn sie weiß, daß es sein Lied wird" Chasseguet-Smirgel 1979, S.178. Diese Art von weiblichen Schuldgefühlen und dem damit verbundenen Bestreben, sich als Teil oder Prothese eines Mannes, als Gehilfin, Assistentin oder Stütze anzubieten, ist keine Seltenheit. Chasseguet-Smirgel begreift die Wiedergutmachungstendenz aufgrund von Schuldgefühlen auch als wichtigen Aspekt des weiblichen Masochismus: „Es scheint, als müsse die Frau, um die Einverleibung des Penis vollziehen zu können, vortäuschen, ihre gesamte Person als Ersatz für den geraubten Penis anzubieten, indem sie ihrem Partner nahelegt, ihr […] anzutun, was sie in ihrer Phantasie dem Penis angetan hat" Chasseguet-Smirgel 1979, S.184.

41 Freud 3, S.250.

42 Torok 1979, S.206.

geltung eine Maske der Weiblichkeit anlegen können"[43] oder der besonders starke Wunsch, ein vollwertiger Mann zu sein, sich in einer Fixierung aufs Geschwängert-Werden ausdrücken kann. Es scheint dann so, als wäre dieses Triebschicksal von der Natur, der Gesellschaft, der Sprache oder Gott geplant und gradlinig ausgeführt. Wie ich am Anfang kurz dargestellt habe, kippen andere, weniger materialistische Argumentationen schnell in die unterschiedlichen Fehlschlüsse, dass es entweder eine natürliche, angeborene Geschlechtsidentität gäbe oder dass Geschlechtszugehörigkeit nichts mit Natur zu tun habe, sondern ausschließlich mit sozialen Einflüssen. Die Psychoanalyse hingegen denkt Natur als eine Art gewordene Voraussetzung, indem sie nachvollzieht, wie sich die Konstitution im Laufe der konflikthaften Organisation der Libido zu den natürlichen Funktionen in Beziehung setzt, wobei der Kinderwunsch nicht der einzig mögliche Ausgang ist. Aus der Erkenntnis der schwerwiegenden Folgen heraus kritisiert Freud, wenn Menschen unter Zwang gesetzt werden, die Einheit von Konstitution und Funktion gegen ihr eigenes Begehren durchzusetzen. Dennoch ist es heutzutage vielleicht wichtig, darauf hinzuweisen, dass erstens „alle Menschen aus heterosexuellen Verbindungen hervorgegangen sind"[44] – wie vermittelt auch immer – und daher Heterosexualität grundsätzlich auch dann eine psychische Bedeutung erhält, wenn das nicht unmittelbar sichtbar wird und dass es zweitens durchaus auch dem Begehren entsprechen kann, wenn die Konstitution mit der Funktion kompatibel wird. Heterosexuelles Begehren und Kinderwunsch sind nicht nur Ausdruck von Repression, und beispielsweise Transsexualität und Frigidität richten sich nicht einfach nur gegen gesellschaftliche Bestimmungen und sind schon gar nicht frei von ihnen, sondern die Geschichte, in der Sexualität konstituiert wird, ist immer gezeichnet von Konflikten, die den Menschen als Natur und Nicht-Natur zugleich, als gespalten und widersprüchlich bestimmen.

Ich danke Sonja Witte. Ohne unsere Zusammenarbeit und ihre hilfreichen Anmerkungen gäbe es diesen Text so nicht.

MELANIE BABENHAUSERHEIDE
promoviert derzeit zur Ideologie in den Harry Potter-Schmökern und wohnt in Bielefeld.

43 Riviere 1996, S.103. Riviere argumentiert hier an verschiedenen Fallbeispielen: Das Auftreten einer solchen Art von weiblicher Maskerade reicht von einer handwerklich sehr versierten Hausfrau, die jedes mal, wenn ein Fachmann ins Haus kommt, sich unterwürfig verhält, „indem sie ihre Anordnungen in einer unschuldigen und naiven Art trifft, als wären sie ›glücklich erraten‹" (Riviere, S.107), und den Eindruck erweckt, als hätte sie keine Ahnung, bis zu einer intellektuellen Dame, die zwanghaft nach ihren Vorträgen mit Männern aus dem Publikum flirtet und kokettiert.

44 Reiche 1997, S.943.

Literatur

Adorno, Theodor W.: Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie. In: Soziologische Schriften I. Gesammelte Schriften 8. Frankfurt am Main 1997.

Brantenberg, Gerd: Die Töchter Egalias. Berlin 1980.

Butler, Judith: Körper von Gewicht. Berlin 1993.

Chasseguet-Smirgel, Janine: Die weiblichen Schuldgefühle. In: Chasseguet-Smirgel, Janine (Hrsg.): Psychoanalyse der weiblichen Sexualität. Frankfurt am Main 1979.

-"-: Zwei Bäume im Garten. München/Wien 1988.

Dehnert, Carmen/Quadfasel, Lars: Wenn der braune Großvater erzählt. Zur Psychoanalyse des postfaschistischen Subjekts. In: initiative not a lovesong (Hrsg.): subjekt. gesellschaft. perspektiven kritischer psychologie. Münster 2002.

Freud, Sigmund (1): Das Ich und das Es. In: Studienausgabe Bd. III. Frankfurt am Main 2000.

-"- (2): Das Unbehagen in der Kultur. In: Studienausgabe Bd. IX. Frankfurt am Main 2000.

-"- (3): Der Untergang des Ödipuskomplexes. In: Studienausgabe Bd. V. Frankfurt am Main 2000.

-"- (4): Die Weiblichkeit. In: Studienausgabe Bd. I. Frankfurt am Main 2000.

-"- (5): Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. In: Studienausgabe Bd. V. Frankfurt am Main 2000.

-"- (6): Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds. In: Studienausgabe Bd. V. Frankfurt am Main 2000.

-"- (7): Massenpsychologie und Ich-Analyse. In: Studienausgabe Bd. IX. Frankfurt am Main 2000.

Krölls, Albert: Kritik der Psychologie: Das moderne Opium des Volkes. Hamburg 2006.

Laplanche, J./ Pontalis, J.-B.: Das Vokabular der Psychoanalyse. Frankfurt am Main 1972.

Laplache, Jean: Die allgemeine Verführungstheorie. Tübingen 1988.

-"-: Trieb und Instinkt. In: Forum der Psychoanalyse. Vol.19, No.1/2003. http://www.springerlink.com/content/u2gw7bkuadjepeuf/fulltext.pdf (10.08.2011)

Loick, Daniel: kill the matrix with a groove - Die Dekonstruktion von Körper und Geschlecht bei Judith Butler. In: JungdemokratInnen/ Junge Linke (Hrsg.): give the feminist a cigarette. Ein Feminismusbuch. Berlin 2001.

Luquet-Parat, Catherine J.: Der Objektwechsel. In: Chasseguet-Smirgel, Janine (Hrsg.): Psychoanalyse der weiblichen Sexualität. Frankfurt am Main 1979.

Maihofer, Andrea: Geschlecht als Existenzweise. Frankfurt am Main 1995.

Quadfasel, Lars: Puppenstubenidyll, postmodernes. In: Gigi. Zeitschrift für sexuelle Emanzipation Heft 43 2006.

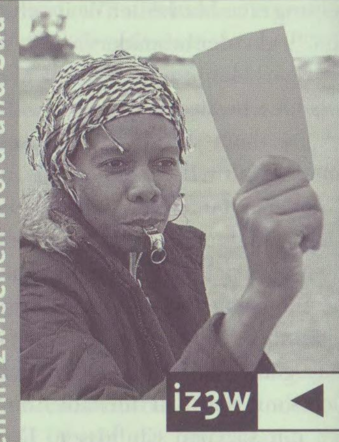
Reiche, Reimut: Gender ohne Sex. Geschichte, Funktion und Funktionswandel des Begriffs ‚Gender'. In: Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen. Heft 09/10 1997.

Riviere, Joan: Weiblichkeit als Maske. In: Gast, Lili (Hrsg.): Ausgewählte Schriften. Tübingen 1996.

Torok, Maria: Die Bedeutung des Penisneides bei der Frau. In: Chasseguet-Smirgel, Janine (Hrsg.): Psychoanalyse der weiblichen Sexualität. Frankfurt am Main 1979.

Schneider, Peter: Wahrheit und Verdrängung. Eine Einführung in die Psychoanalyse und die Eigenart ihrer Erkenntnis. Berlin 1995.

Tuschling, Anna: Was Sie schon immer über Sex wissen wollten… Zur Aktualität des Freudschen Sexualitätsbegriffs. In: initiative not a lovesong (Hrsg.): Subjekt (in) der Berliner Republik. Berlin 2003.



iz3w ▸ Zeitschrift zwischen Nord und Süd

Fokus Gender im iz3w

▸ **Malestreaming Gender?** Geschlechterverhältnisse in der Entwicklungspolitik *Sonderheft 2000, kostenloser Download*

▸ **Jenseits der Geschlechter** Queer International *(iz3w 280, 2004, € 3,–)*

▸ **Kinder, Kinder …** Planspiel Bevölkerungspolitik *(iz3w 297, 2006, € 4,–)*

▸ **Ausgedient?** – Die Rollen der Geschlechter im Krieg *(iz3w 313, 2009, € 5,30)*

▸ **Corpus delicti** Geschlechterpolitische Aspekte von Gesundheit *(iz3w 321, 2010, € 5,30)*

iz3w ▸ Telefon (0049)+761–740 03
info@iz3w.org · www.iz3w.org



GEGENDRUCK

LINKE MEDIEN UND MEDIENKRITIK

AUSGABE NR 40
enthält u.a.:

40

CHRISTOPH HESSE: »Besichtigung eines Baukastens«

DORIS AKRAP: »Alleinstellungsmerkmal ›links‹?«

GERHARD SCHEIT: »Das Ende der Geschichte und der Anfang der Erfahrung«

RAINER TRAMPERT: »Die Grünen – Powerpartei der neuen industriellen Revolution«

Interview mit JAN T. GROSS: »Die Geschichte des Holocaust wird mittlerweile in Polen geschrieben«

Mit Literaturbeilage »KILBY«

PHASE2 ERSCHEINT ALLE 3 MONATE UND KOSTET 4 EURO
ABO: 5 AUSGABEN FÜR 18 EURO
---ABO@PHASE-ZWEI.ORG

PHASE 2 - ZEITSCHRIFT GEGEN DIE REALITÄT
BORNAISCHE STR. 3D - 04277 LEIPZIG

WWW.PHASE-ZWEI.ORG

Bettine von Arnim, die Grenzgängerin

Ich stelle sie mir wieder vor, wie sie auf ihrem Schemel sitzt zu Füßen ihrer Lieben Frau Aja[1] – vom Goldenen Kopf, dem Brentanohaus in der Sandgasse, bis zum Großen Hirschgraben hat sie es nicht weit – die junge Bettine, die Elisabeth Goethe mit dem „so theuren Nahmen Mutter nennen“ darf,[2] wie sie einander Märchen erzählen, wobei sich allmählich die Erzählfäden ineinander verweben, das Lebensmärchen einer alten Frau von der Kindheit und Jugend ihres eingeborenen Sohnes, einer, die, wie sie der jungen Freundin, dem „liebsten Vermächtnüß meiner Seele“, in einem ihrer letzten Briefe am 28. 8. 1808, dem Geburtstag des Sohnes, schreibt, „den Becher der Mutterfreude bis auf den letzten Tropfen gelehrt hat“,[3] und Bettines romantisches Märchen vom Königssohn. Achim von Arnim, den sie einige Jahre später heiraten wird, nimmt es in seine Zeitung für Einsiedler seltsamerweise nicht auf, mag sein, daß er die allegorische Bedeutung des Märchens verstanden hat und verdrängen mußte oder daß ihn der unbestimmte Status des Textes gestört hat, das Schweben zwischen Kunst- und Volksmärchen, Traum und Allegorie, Erinnerung und Ahnung.

Denn die Bettine erzählt, mit ihrer dunklen Altstimme, von einem König, dessen Reich an das der Tiere grenzt und der „ein Weib nahm um ihrer Schönheit willen und daß er Kinder bekomme“. Die Königin wird auch wirklich schwanger. „Die Zeit des Gebärens verstrich aber, ohne daß sie eines Kindes genesen wäre.“ Der König, der sich „an ihrer Mißgestalt ärgert“, verbannt sie in den entlegensten Teil des Schlosses. „Hier trug sie langsam und traurig ihre schwere Bürde durch die einsamen Gärten und sah die wilden Tiere aus dem Walde an das jenseitige Ufer des Flusses kommen, um sich zu tränken… da wünschte sie oft in schwerer Verzweiflung, auch ein reißendes Tier zu sein.“ Am Ende von sieben Jahren gebiert sie ohne Hilfe am Flußufer einen Sohn, den ihr eine Bärin entführt, darauf noch sechs Kinder. Nun wird die „glorreiche Mutter“ mit Freuden aufgenommen, aber während ihre Kinder heranwachsen, trauert sie um ihren verlorenen ersten Sohn. Als der König seinen Tod nahen fühlt, richtet er ein großes Fest aus, um seinen Söhnen die Herrschaft abzutreten. Da kommen die Tiere über den Fluß herangeschwommen, mitten unter ihnen „ein schönes Antlitz, das aufrecht zum Himmel blickt“. Die Königin erkennt ihren Erstgeborenen, der nun alleiniger König wird, aber „ein König über Tiere und Menschen im Geist, sonder Sprache“.[4]

DAHER SPRICHT DIESES KIND, DAS BETTINE VON ARNIM SICH IN IHREM „TIEFEREN LEBEN“ ERFINDET, DAS KIND, DAS SIE GEWESEN SEIN WILL, DIE SPRACHE DES BEGEHRENS, ABER JETZT OHNE DIE ANGST, AN DEN WAHNSINN ZU GRENZEN.

Das Märchen erzählt in Bildern vom heimlichen Grenzgängertum Bettines, ihrer Sehnsucht nach einer anderen Sprache und nach einem anderen Denken, von dem sie während ihrer Freundschaft mit Karoline von Günderrode geträumt hat: ihrer *Schwebe-Religion*. Wie die Königin ihres Märchens lebt sie zwei Leben, ein öffentliches und ein verborgenes, ein Tag- und ein Traumleben, auf der Grenze zwischen Natur und Kultur, allein unter ihren vielen Geschwistern. Das Märchen und der Traum drängen aber auf Wunscherfüllung, auf Versöhnung, und so begründet, was Bettina von Arnim in ihrem zweiten Leben hervorbringen wird, eine andere Ordnung des Schreibens,

1 Elisabeth von Goethe, die im ›Königsbuch‹ Bettine von Arnims mit dem Titel des Mannes *die Frau Rat* erscheint, wird von den Freunden des jungen Johann Wolfgang *Frau Aja* genannt nach der Mutter der ›Haimonskinder‹ aus einem alten Volksbuch.

2 Vgl. den Brief von Elisabeth Goethe an Bettina Brentano vom 13. 6. 1807, in: *Briefe aus dem Elternhaus*, hrsg. v. E. Beutler. Frankfurt/Leipzig 1997, 857.

3 Ebd., 886.

4 Das Märchen findet sich in: *Bettina von Arnim. Ein Lesebuch*, hrsg. v. Ch. Bürger. Stuttgart 1987, 279ff.

5 Vgl. Bettine von Arnim, *Werke und Briefe*, hrsg. v. W Schmitz/S. v. Steinsdorff u.a. 4 Bde. Frankfurt 1986-2004; hier IV, 51 (an Savigny, August 1807). Diese Ausgabe wird im folgenden im Text zitiert.

6 In: *Achim von Arnim und die ihm nahe standen*, hrsg. v. R. Steig/H. Grimm. Stuttgart/Berlin 1913: II, 396f.

lebendige Form, wo alles Bedeutung hat, weil alles mit allem sich liebend berührt, Geist und Natur.

Äußerlich unterscheidet sich das Leben Bettine Brentanos kaum von dem einer „Tochter aus gutem Hause". Geboren 1785 in Frankfurt als Tochter eines der angesehensten Handelsherren der Stadt, verliert sie früh die Mutter, die in der Ehe mit Peter Brentano unglückliche Maximiliane von La Roche, die der junge Goethe aus der Ferne verehrt hatte. Die drei jüngsten Brentanotöchter, zunächst einem Ursulinenkloster anvertraut, wachsen unter der Obhut der Großmutter auf, Sophie von La Roche, seit ihrem auf dem Höhepunkt der Sturm- und Drangbewegung erschienenen Briefroman *Das Fräulein von Sternheim* eine der wenigen erfolgreichen Schriftstellerinnen der Epoche. Im Offenbacher Haus der Großmutter begegnet die Siebzehnjährige zum ersten Mal bewußt dem Bruder Clemens, dessen Erscheinung sie als eine große Wendung in ihrem Schicksal begreift.

Die rückhaltlosen Geständnisbriefe der jungen Bettine an diesen Bruder und an den späteren Schwager und preußischen Staatsminister Friedrich Carl von Savigny offenbaren ein unglückliches Bewußtsein, das die eigene Existenz als ein Taumeln zwischen Selbstgewißheit und Selbstzweifel erlebt – an der Grenze des Wahnsinns. Dieses Entwicklungsdrama hätte für Bettine Brentano vielleicht einen harmloseren Verlauf genommen, hätte nicht der geliebte Bruder sie darin festgehalten. Clemens Brentano ist, sei es auch mit einem nach seinem eigenen Begriff „verwilderten" Werk, in die kulturelle Ordnung eingetreten. Aber die Schwester verkörpert für ihn die romantische Naturpoesie schlechthin, eine neue Mignon, ebenso exzentrisch wie die rätselhaft androgyne Gestalt Goethes, die durch die *Wanderjahre* irrlichtert. Bettine selbst erfährt als beängstigendes Chaos, was ihre Einbildungskraft aus dunklen Tiefen an Bildern zutage fördert, wenn sie „alle Schleusen öffnet". Ihre richtungslose Phantasie findet keinen Widerstand an der Form. In ihrer Umgebung, im großen Haus der Brentanos, ist sie eine Fremde. Sie spürt selbst, daß sie sich nicht mitzuteilen vermag, weder in ihren Lebensbegeisterungen noch in ihrer Melancholie, so daß ihr am Ende die eigenen Phantasieprodukte als ein begriffs- und gestaltloses Reden erscheinen. Dabei verlangt es sie nach Anerkennung, Teilnahme – Verwirklichung.

IM SCHWEBENDEN REICH DES KINDES BETTINE GELTEN DIE VERKEHRTEN GRUNDSÄTZE DER KUNST NICHT.

> ... sollen denn Begeistrung und Sehnsucht die wechselweise aus einem jungen Gemüth fliesen wie zwei Quellen, nur unfruchtbaren Boden wässern? – Lieber Alter, soll denn mein ganzes Wesen ungenossen wieder vertrocknen, keinem wohltun, unbeachtet wieder schlafen gehen, so wie es aufwachte?[5]

Bettines Frage faßt das Dilemma vieler Frauen vor ihr und nach ihr zusammen, die sich schreibend zu verwirklichen versuchten, und es kamen mir beim Lesen dieser traurigen Briefe Verse von Ingeborg Bachmann in den Sinn: *Erklär mir Liebe, was ich nicht erklären kann: / sollt ich die kurze schauerliche Zeit / nur mit Gedanken Umgang haben und allein / nichts Liebes haben und nichts Liebes tun?* – Angesichts dieses Dilemmas trifft Bettine Brentano eine Entscheidung: Sie heiratet den Freund des Bruders, den Dichter und Gutsherrn Achim von Arnim. Sie geht den „Weg zum Sozialen", wie sie ihn in ihrem Märchen vorweggenommen hatte.

Die wenigen erhaltenen Briefe aus der Zeit der Werbung Achims um die Schwester seines Freundes sind so spröde, daß sie das komplizierte Verhältnis dieser Liebenden allenfalls ahnen lassen. Da Arnims Verfügung über sein Vermögen aufgrund einer Fideikommißeinrichtung zugunsten seiner zukünftigen Kinder beschränkt ist, entschließt er sich, „das Meinige zu thun, um rechtmäßige Kinder zu haben. Da brauchte es nicht langer Zweifel, ich wußte niemand auf der Welt, von der ich so gern ein Ebenbild besessen hätte… und auch keine, mit der ich auch ohne diese Verdoppelung so gern mich erfreut, gestritten, gewacht und geschlafen hätte, als Dich".[6] Bettine Brentano, die sich mit der „menschlichen Liebe bescheiden" will, gibt ihr Jawort in der Form einer Frage: „Warum, wenn Du an mich verlangst, soll ich Dir nicht geben?" (IV, 129)

Bettine und Achim haben es nicht leicht miteinander. Achims Begriff von Ehe ist mit dem des Eigentums und der Heimat eng verbunden. Bettine, die Schweifende, hat kein Verhältnis zum Besitz. Sie kann nicht auf dem Land leben, in Wiepersdorf, Achims Gutsherrschaft, er nicht in Berlin. So führen sie meist getrennte Haushalte. In den ersten Jahren ihrer Verbindung ist Achim aktives Mitglied der Christlich-deutschen Tischgesellschaft, zu der auch Clausewitz, Fichte, Kleist und Savigny gehören. Wenn ich mir die an Wertvorstellungen des Mittelalters orientierte Nationalstaatsidee, die rückständige Familienideologie dieses Freundeskreises vergegenwärtige, zu schweigen von ihrem Antisemitismus, dann frage ich mich, wie diese junge Frau mit ihrem freien Geist in einer solchen Umgebung sich bewegen konnte.

Denn sie ist, wie ihre späteren vielfältigen politischen Initiativen zeigen, der ersten revolutionären Begeisterung, die die Lektüre der Briefe Mirabeaus noch im Hause der Großmutter in ihr geweckt hatte, zeitlebens treu geblieben. Es muß wohl in dieser Ehe eine so tief gründende Übereinstimmung gegeben haben, daß nichts die Zusammengehörigkeit von Beans Beor und Amans Amor, wie sie einander in der Verlobungszeit nennen, zerstören kann. Als Mann und Frau leben sie im Bewußtsein gegenseitigen Anerkanntseins und erkennen die Wirklichkeit ihrer Liebe an ihren Kindern.

Bettina von Arnim bringt sieben Kinder zur Welt – wie die Königin in ihrem Märchen. In der wunderbaren Gestalt der Frau Aja in *Goethes Briefwechsel mit einem Kinde*, dem Buch, das sie berühmt gemacht hat, wird das utopische Bild einer freien Kindheit erkennbar. Gegen Achims im Standesdenken verhaftete Grundsätze, mißtrauisch gegenüber allem „Pädagogenwesen", setzt Bettine ihre rousseauistischen Vorstellungen einer Erziehung ohne Zwang durch. Dabei ist ihr die Zeit nicht günstig. Die zwanziger Jahre des 19. Jhdts. sind überschattet von den Folgen der napoleonischen Kriege und der durch die Kontinentalsperre ausgelösten Wirtschaftsmisere. Die Versorgungsgrundlage ihres „großen Hauses", samt Dienerschaft, Hauslehrern und Freunden, sind die Erträgnisse von Achims Gütern, die er in ganzen Wagenladungen nach Berlin schaffen läßt. Sie macht sich bei ihrem Hausarzt, einem Anhänger des mesmerischen Magnetismus, kompetent in der Naturheilkunde und beschränkt sich bei der Pflege kranker Kinder auf homöopathische Mittel.

In diesen langen Jahren ihrer „irdischen Not", von dem im Briefwechsel der Eheleute so viel die Rede ist, nimmt Frau von Arnim ihre eigenen künstlerischen Versuche zurück auf das Maß des Dilettantismus, sie zeichnet, singt, schreibt Briefe. So lernt sie bei dem Versuch, „gut zu seyn und gutes zu thun" (IV, 128), eine für sie neue Erfahrung kennen: die Schuld, dem eigenen Lebensgesetz untreu geworden zu sein. In der irritierenden Aura der Fremdheit, die manche Besucher ihres Berliner Salons verstört, verrät sich das alte Bedürfnis nach Ausdruck, die Sehnsucht nach Selbstverwirklichung.

Als Achim von Arnim 1831 überraschend stirbt, kehrt Bettine zu dem Weg zurück, von dem sie seinetwegen abgewichen war. Schreibend entdeckt sie, im tiefen Brunnen der Vergangenheit, ein verlockendes und verheißungsvolles Bild: *das Kind Bettine.*

> So wollen wir dann das Kloster verlassen, in dem kein Spiegel war, und in dem ich also während vier Jahren vergeblich die Bekanntschaft meiner Gesichtszüge, meiner Gestalt gesucht haben würde, doch ist es mir in dieser ganzen Zeit nie eingefallen daran zu denken, wie ich wohl aussehe; es war mir eine große Überraschung, wie ich im dreizehnten Jahre zum erstenmal mit zwei Schwestern, umarmt von der Großmutter, die ganze Gruppe im Spiegel erblickte. Ich erkannte alle, aber die eine nicht, mit feurigen Augen, glühenden Wangen, mit schwarzem fein gekräuseltem Haar; ich kenne sie nicht, aber mein Herz schlägt ihr entgegen, ein solches Gesicht hab' ich schon im Traum geliebt, in diesem Blick liegt etwas, was mich zu Tränen bewegt, diesem Wesen muß ich nachgehen, ich muß ihr Treue und Glauben zusagen; wenn sie weint, will ich still trauern, wenn sie freudig ist, will ich ihr still dienen, ich winke ihr, – siehe, sie erhebt sich und kommt mir entgegen, wir lächeln uns an, und ich kann's nicht länger bezweifeln, daß ich mein Bild im Spiegel erblickt. (II, 471)

Das Spiegelerlebnis der jungen Bettine findet sich in einem *Buch der Liebe* überschriebenen Tagebuch, das den dritten Teil von *Goethes Briefwechsel* bildet. Es ist ein ganz und gar unlacanianisches Stück Erinnerung oder imaginierter Selbstbegegnung, denn das Kind, das sich im Haus der Großmutter zum ersten Mal sieht, erkennt sich selbst als liebendes und geliebtes Ich zugleich. „Ich habe nämlich nichts anderes erlebt, als die Liebe, und in ihr kein anderes Ereigniß, als daß mit oder ohne Gegenstand mein Geist glüht." (II, 863) Daher spricht dieses Kind, das Bettina von Arnim sich in ihrem „tieferen Leben" erfindet, das Kind, das sie gewesen sein will, die Sprache des Begehrens, aber jetzt ohne die Angst, an den Wahnsinn zu grenzen. Es ist die Sprache einer „mystischen Philosophie der Liebe" (II, 499), der sich die Schriftstellerin, die sie fortan sein wird, erinnernd überläßt.

Diese Sprache entfaltet sich am schönsten im Gespräch mit der Freundin, Karoline von Günderrode, die das Dilemma weiblicher Künstlerschaft auf eine andere Weise in sich austrägt und die am Ende an der herrschenden Vorstellung von Kunst scheitert.

Daß Bettina von Arnim die Erfüllung ihrer so lange Jahre unterdrückten Wünsche gelingt, liegt an der unversehrten Kraft einer Erinnerung, die sich speist aus der Unmittelbarkeit des Vertrauens in *die Günderode.* Seltsamerweise erkenne ich erst jetzt in ihr eine Vorläuferin der italienischen Feministinnen – wir haben sie in den 80er Jahren nur „die Italienerinnen" genannt – , denn sie hat wirklich vorgelebt, „wie weibliche Freiheit entsteht".[7] Das kleine Mädchen, von dem sie in ihren Briefbüchern erzählt, ist ein eigensinniges Geschöpf, das sich auflehnt gegen die „Verkehrtheiten" der herrschenden Bildungsvorstellungen, gegen die abstrakten Begriffe der Philosophie und der Geschichtswissenschaft und das seine ganze Lebensanstrengung auf ein einziges Ziel richtet: das Ich sich zum Eigentum zu machen. Sie will

7 Dies ist der deutsche Titel des Buches der Libreria delle donne di Milano, erschienen in Berlin, im Orlanda Frauenverlag 1988.

8 *Achim von Arnim und die ihm nahestanden*, II, 62f.

9 *Wie weibliche Freiheit entsteht*, 137.

10 B. v. A., *Werke und Briefe*, hrsg. v. G. Konrad/J. Müller. 5 Bde., Frechen/Köln 1959/61, hier: I, 381.

11 In: Karoline von Günderrode, *Der Schatten eines Traums [...]*, hrsg. v. Christa Wolf. Darmstadt/Neuwied (Sammlung Luchterhand) 1981, 193.

12 Ebd., 88.

nicht lernen, „die Dinge ordentlich zu betrachten, ohne sie sogleich an den Mund zu führen" (IV, 17).

> Meine Seele ist eine leidenschaftliche Tänzerin, sie springt herum nach einer innern Tanzmusik, die ich nur höre und die andern nicht… Das gelob ich vor Dir, daß ich nicht mich will zügeln lassen, ich will auf das Etwas vertrauen, was so jubelt in mir, denn am End ist's nichts anders als das Gefühl der Eigenmacht. (I, 63)

Die Melancholie, über die sich die junge Bettine in so vielen ihrer Briefe beklagt, läßt sich mit den Italienerinnen verstehen als Eingeständnis einer *Niederlage*, die in ihrer Zugehörigkeit zum weiblichen Geschlecht gründet. In der Tat macht sie die Erfahrung, daß Achim von Arnim und Clemens Brentano sie in ihrer *Wunderhorn*-Sammlung nicht als Mitarbeiterin nennen und daß ihre eigenen Lieder, die sie mit ihrer schönen Altstimme vorträgt, nur als spontane Improvisationen aufgenommen werden. Und so überläßt sie sich ihrer „innern Tanzmusik", ihren wilden Andachten vor der Natur, klettert auf Mauern und Türme, um von oben auf die Welt sich stürzen zu können, immer bereit, die Welt zu verzehren, um den Hunger nach dem eigenen Ich zu stillen.

> Mit der Sonne das höchste Gebürg ersteigen, mit ihr auf allen Gipfeln flammend durchdringend alles berühren, wie ein Sturmvogel sich niederstürzen… still! still![8]

Daß Bettine an ihrem Nichtverstandenwerden leidet, zeigt aber, daß sie das Gefühl der Eigenmacht in sich lebendig erhält. Und um diese Lebendigkeit zu unterstützen, sucht sie nach einem anderen Ich, dem sie vertrauen und dem sie sich anvertrauen kann. Die Italienerinnen haben ein solches Verhältnis Affidamento genannt.

> Denn diese Beziehung entsteht dort, wo eine Frau der Welt gegenüber gleichzeitig Fremdheit und Willen zu siegen verspürt. Zwischen ihr und der Welt gibt es nichts, was diesen extremen Widerspruch aufheben kann – außer einer weiblichen Vermittlung.[9]

Ob ich allerdings Karoline von Günderrode den Namen einer symbolischen Mutter, der in dem italienischen Manifest eine zentrale Rolle spielt, geben soll, weiß ich nicht recht, obwohl die Jüngere von den „wunderbaren Lehren" erzählt, mit denen *die Günderode* „die Unmündigkeit [ihres] Geistes genährt" habe (II, 67). Aber es ist das Kind Bettine, das den Bedeutungsraum dieses bezaubernden Zwiegesprächs stiftet. In der begeisterten Rede des Kindes wird die Naturphilosophie Schellings, in die die Freundin sie einzuführen versucht, umphantasiert in seine *große Sprache*.

> Wenn ich der Natur lausche... Siehst Du, da fühl ich alles, was in ihr vorgeht, … grad, als wär ich die Natur selber oder vielmehr alles, was sie erzeugt… das dringt mir alles mit etwas ans Herz, soll ich's Sprache nennen?[10]

Zusammen mit der Freundin will sie eine „Religion stiften für die Menschheit, bei ders ihr wieder wohl wird… Ein bißchen Spazierenreiten in den Himmel" (I, 445): ihre Schwebe-Religion.

Aber das erinnerte Gespräch durchzieht ein elegischer Ton, denn die junge Bettine ahnt, daß die Freundin sich ihr entzieht, daß die Symmetrie der Affidamento-Beziehung gestört ist. Und die Schreibende, im Angedenken an den selbstgewählten Tod Günderrodes, erkennt, daß sie von Anfang an eine Verschwindende geliebt hat, in deren Gedichten sie jetzt die Klage einer Seele und eine bestimmte Todesbereitschaft vernimmt. Es wird ihr, während sie sich an ihre helle Verschwörung mit *der Günderode* erinnert, bewußt, daß jede Begegnung mit ihr immer schon ein Abschied gewesen ist, wie bei einer mystischen Bootsfahrt auf dem Rhein.

> Wie's in jener himmlischen, zauberhaften Nacht war, auf dem Rhein, wo wir zusammen unter der blühenden Orangerie auf dem Verdeck saßen… ganz allein… und meinen Pelz warf ich um Dich und saß zu Deinen Füßen, und der deckte mich auch noch, und wie schön war die Mondnacht… Da warst Du auch so stille, und wenn ich ein Wort sagte, dann verlor sich's gleich im tiefen Schweigen… und dann kam der Wind… und es fielen Blüten auf Dich und mich, und da sah ich mich um nach Dir, hinauf zu Dir, da lächeltest Du, weil es zu schön war, was uns da widerfuhr… und wir fuhren um die stillen Inseln und kamen näher ans Ufer, daß die Weiden herüberhingen… da warst Du erschrocken aufgewacht… (I, 710)

Es waren die Weidenbüsche, unter denen man sie gefunden hat, mit dem Dolch im Herzen, ein Handtuch voller Steine um den Hals gebunden. Vom Ende her versteht Bettina von Arnim aber auch den Mißklang in ihrem Verhältnis zu der älteren Freundin. Karoline von Günderrodes Streben nach Anerkennung ließ ihr nicht die Freiheit zu einem Denken und Dichten außerhalb der herrschenden Vorstellungen von Kunst und Philosophie. Es war ihr nicht gegeben, die Freundschaft mit der Bettine als Maßstab ihres eigenen Werts zu erfahren, sich an den schönen Grundsatz ihrer gemeinsamen Schwebe-Religion zu halten: die *Unbedeutendheit*. Clemens Brentano gegenüber bekennt sie sich zu ihrer Sehnsucht, „mein Leben in einer bleibenden Form auszusprechen, in einer Gestalt, die würdig sei, zu den Vortrefflichsten hinzutreten, sie zu grüßen und Gemeinschaft mit ihnen zu haben".[11] Bettine aber ahnt, daß Form tödlich sein kann im ganz wörtlichen Sinn.Günderrode, die sich immer weiter von ihr entfernt, wird in ihrem Werk verschwinden, wie sie es dichtend vorweggenommen hat, unter dem Zwang, „was mich tödtet zu gebähren".[12] Es gelingt ihr nicht, sich kenntlich zu machen mit einer eigenen

lyrischen Sprache. Clemens Brentano – in einem Brief, der ein Meisterwerk der Bosheit darstellt – wundert sich, daß sie ihre Gedichte zum Druck geben will. Es sei ja alles „sehr schön versifiziert", nur müsse man der ganzen Sammlung vorwerfen, „daß sie zwischen dem Männlichen und Weiblichen schwebt".[13] Dahinter steckt die Rede vom (weiblichen) Dilettantismus, und der bedeutet den Ausschluß aus der *Institution Kunst.*[14]

Bettina von Arnim hat mit *Der Günderode*, um noch einmal die Italienerinnen zu zitieren, ihre symbolische Schuld gegenüber der Freundin abgetragen. Denn es mag wohl sein, daß sie in der Allianz mit einer anderen Frau, die größer war als sie selbst, die frühe Erfahrung der Niederlage hat umwerten können in den Durchbruch zum Ich. Im schwebenden Reich des Kindes Bettine gelten die verkehrten Grundsätze der Kunst nicht. Und Bettina von Arnim setzt sich in ihrem zweiten Leben hinweg über das Gesetz der Form, das die freien Gedanken, die nach Ausdruck drängenden Lebensregungen unterdrückt. „Drum kann ich nicht dichten. Dichten ist nicht nah genug, es besinnt sich zu sehr auf sich selbst." „Wie hätt' ich unsere orangenblühende Nacht, unsere selige Alleinigkeit verpfuschen sollen, in engherzige Verse einklammern, was so weiche Zweige in die Luft ausstreckt."[15]

Bettina von Arnim hat sich nicht darum gekümmert, ob das, was sie schrieb, sich in den Formenkanon ihrer Zeit fügte. Ihre Bücher gelten von jeher als formlos, und auch ich bin erst nach wiederholten Annäherungsversuchen dazu gekommen, die Formlosigkeit ihrer Prosa als notwendige Form zu verstehen. Wie hätte sie die temperament- und gemütvolle Rede der Frau Rat, der sie viele Stunden und Tage gelauscht hat auf ihrem Schemel, aus der Erinnerung anders aufschreiben sollen, als indem sie die Sprechweise der alten Freundin übernahm, die Dialektfärbung, die Sprunghaftigkeit, den Verzicht auf die Glättung eines Redeflusses, der von belanglosen alltäglichen Begebenheiten unvermittelt in philosophische und politische Reflexionen überging? Gerade mit dieser mimetischen Einstellung gegenüber der Erzählerin auf dem Sessel vor ihr wird Bettina von Arnim zur Vorläuferin des inneren Monologs, eines modernen Erzählverfahrens, das als solches erst fast ein halbes Jahrhundert nach der Veröffentlichung ihres Königsbuchs als solches erkannt wird. In der Entwicklungsgeschichte dieser literarischen Technik kommt der Name Bettina von Arnims nicht vor, eine historische Ungerechtigkeit, von der nicht zufällig eine Frau betroffen ist.

Mein langer *Weg durch die Literaturwissenschaft*[16] ist schließlich auch einer zu Bettina von Arnim gewesen; denn am Ende waren ihre Briefbücher für mich Romane eigener Ordnung und Wunschautobiographie zugleich, Zeugnisse eines Leben-Schreibens jenseits des Begehrens nach dem WERK. Indem von Arnim ihren Büchern die Form gab, die ihre Quellen hatten, die originalen Briefe, verdeckte sie den Formungsprozeß und überläßt uns die Wahl, ob wir sie als erfundene Geschichten und Dialoge, Träume, romantische Naturbeschreibungen oder Dokumente lesen wollen. Immer befinden wir uns auf dem unbestimmten Territorium Bettine des Kindes und entdecken darin die Möglichkeit einer anderen Philosophie, einer Philosophie der Liebe.

INDEM BETTINA VON ARNIM IHREN BÜCHERN DIE FORM GAB, DIE IHRE QUELLEN HATTEN, DIE ORIGINALEN BRIEFE, VERDECKTE SIE DEN FORMUNGSPROZESS UND ÜBERLÄSST UNS DIE WAHL, OB WIR SIE ALS ERFUNDENE GESCHICHTEN UND DIALOGE, TRÄUME, ROMANTISCHE NATURBESCHREIBUNGEN ODER DOKUMENTE LESEN WOLLEN.

CHRISTA BÜRGER
geb. 1935 in Frankfurt a.M. war von 1973 bis 1998 Professorin an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität in Frankfurt a.M.. Ihre Lebensstationen hat sie beschrieben in „Mein Weg durch die Literaturwissenschaft" (Edition Suhrkamp, Frankfurt 2003); Ihre letzte Veröffentlichung ist als Insel Taschenbuch erschienen (Frankfurt 2009) unter dem Titel „Goethes Eros".

13 Ebd., 190.

14 Zu diesem Begriff vgl. Ch. B., *LebenSchreiben. Die Klassik, die Romantik und der Ort der Frauen.* 2. Aufl. Königstein/Ts. 2001, darin besonders die Vorbemerkung und das Kapitel *„Dilettantism der Weiber"*.

15 Vgl. dazu *Erotik des Gesprächs: Bettina von Arnim und die Günderode*, in: Peter Bürger, *Das Verschwinden des Subjekts*/Ch. B., *Das Denken des Lebens.* Frankfurt 2001, hier: 414.

16 Dies ist der Titel meiner Abschiedsvorlesung, als Buch erschienen in der edition suhrkamp. Frankfurt 2003.

Quesne, Kant und *Signa*.

Eine Erfahrungsanalyse.

Vivarium Studio ist eine Pariser Theatergruppe um Philippe Quesne. In ihrem Stück *La Mélancolie des Dragons* (2008) hat eine Jungsclique eine Autopanne im Schnee. Eine Frau betritt den Schauplatz, möchte helfen. Aber auch zusammen kriegen sie den Wagen nicht flott und müssen warten. In dieser (erzwungenen) Muße-Situation entpuppt sich das Auto mit seinem Anhänger vor den Augen der Frau als Wunderkasten. Er enthält die Bedingungen des Theaterzaubers: eine Nebelmaschine, Ventilatoren, Perücken, ein paar Stühle. Die Bühnenkünstler zaubern offen. Sie führen der Frau im Wind wehende Perücken vor, eine riesige Bauplane, die durch den Ventilator aufgeblasen wird oder ein Naturpanorama aus Nebelmaschine, Seifenblasen und Licht. Als wäre das kaputte, funktionslose Auto ein Katalysator, sind plötzlich alle Dinge aus ihrem Zweck genommen, sind kurzfristig überflüssig, können zu etwas anderem werden. Die im Wind wehenden Perücken sind ein Rockkonzert, die riesige aufgeblasene Bauplane ist ein gestrandeter Wal, sie ist der Felsen der Loreley oder in düsterer Beleuchtung ein Teil von Stonehenge, je nachdem, wie die Situation sie neu bestimmt. Die Frau zollt den Kunststücken naive Begeisterung, während die Künstler jene dankbar als Anlass für ihre Präsentation nehmen. Eine scheinbar klassische Rezeptionssituation: Die stumme Betrachterin (und Muse), die das Inswerksetzen der Künstler beobachtet.

Einer der wichtigen Theoretiker eines philosophischen Geniegedankens ist Immanuel Kant. In seiner *Kritik der Urteilskraft* entfaltet er eine Kunsttheorie, die das Genie beschreibt als einen von der Natur begabten Schöpfer, der sich in Begriffen keine Rechenschaft über sein Tun ablegen kann, sondern in einem quasi natürlich-intuitiven Schaffensprozess ein Produkt hervorbringt, das nur seinen eigenen Regeln gehorcht und dadurch Originalität besitzt. Wir kennen noch das „Schwangergehen mit Ideen", den „gebärenden Schöpfungsakt" als Reste eines solchen ästhetischen Diskurses, der einen geburtsmäßigen Vorgang in einer (›klassischen‹) Männerdomäne, der Kunst, beschreibt. Kant denkt aber auch darüber nach, wie wir Kunst rezipieren, wann wir etwas als *schön* wahrnehmen. Wo er diese Frage stellt, wo er die Bedingungen unseres ästhetischen Urteilsvermögens bedenkt, kommt eine Wahrnehmungstheorie zum Vorschein, die die Grenzen zwischen Welt und Kunst, zwischen ProduzentIn und RezipientIn radikal in Frage stellt und dadurch seine ästhetische Theorie eigentlich zum Politikum macht.
Wann nennen wir etwas schön? Kants Antwort hängt mit einem unserer Erkenntnisvermögen zusammen, der ästhetischen Urteilskraft. Zu urteilen bedeutet im normalen Sprachgebrauch, etwas als etwas anderes zu identifizieren, eine Verbindung zwischen zwei disparaten Gegenständen herzustellen. Am Urteil *Das ist schön* sieht man: Etwas (*das*) wird als etwas anderes (*schön*) begriffen. Durch Urteile verstehen wir etwas, wir sortieren all die Vorkommnisse unserer Welt in einer für uns (oder die Gesellschaft) sinnvollen Weise. Urteilskraft ist ein Orientierungsvermögen und eine sinnstiftende Instanz. Nach Kant gibt es verschiedene Urteilsformen, von denen die ästhetische Urteilskraft etwas besonderes leistet: Sie ist produktiv.
In einem Erfahrungsurteil ordnen wir eine empirische Wahrnehmung einem vom Verstand bereitgestellten Begriff zu. Im ästhetischen Urteil machen wir eine Wahrnehmung, die unmittelbar mit Gefallen verbunden ist und für die es eine Begriffslücke gibt. Wenn wir dann sagen *Das ist schön*, dann drücken wir nicht eine bestimmte Eigenschaft des Objekts aus, sondern unseren eigenen Gemütszustand. Der befindet sich in einer Art ›freien

Assoziation‹, in der Begriffe und Vorstellungen mit Überschuss produziert werden, ohne dass hinterher eine bestimmte Verbindung zwischen Wahrnehmung und Begriff fixiert wird. Angesichts dessen, was wir schön nennen, lösen sich die Denkregeln, anhand derer unser Verstand im Erfahrungsurteil funktioniert; es macht uns nachdenken. Kant spricht vom freien Spiel der Kräfte. Gemeint sind Einbildungskraft und Verstand, die sich „subjektiv zweckmäßig" verhalten, d. h., die nicht auf eine bestimmte Erkenntnis hin zusammenarbeiten, sondern nur die grundlegenden Bedingungen des Urteilsvermögens überhaupt, nämlich ihr harmonisches Zusammenspiel, dem Urteilenden bewusst machen. Denn in jedem Urteil, auch im Erfahrungsurteil, harmonieren Anschauungs- und Begriffsvermögen. Im ästhetischen Urteil erfährt das Subjekt reflexiv etwas über genau diese eigene Konstitution als urteilendes Wesen, darüber, wie Erfahrung funktioniert; es erfährt den Prozess des Urteilens[1].

DURCH URTEILE SORTIEREN WIR DIE VORKOMMNISSE UNSERER WELT IN EINER FÜR UNS (ODER DIE GESELLSCHAFT) SINNVOLLEN WEISE.

Dieser Zustand wird ausgelöst durch Gegenstände, die wir *schön* nennen. Wir können alle in dieser freien Gemütslage sein, denn sie ist Bedingung unseres Urteilens – darin funktionieren wir als Menschen alle gleich; eine emanzipatorische Annahme, die keine Unterschiede machen kann und will. Und dieser Zustand ist produktiv. Was Kant hier entwickelt, ist auch etwas anderes als eine Theorie der Kunst (des Genies). Wenn wir die Welt betrachten, gibt uns diese Theorie keine Möglichkeit, zwischen „Kunst" und „Nicht-Kunst" zu unterscheiden, denn es geht um eine subjektive[2] Gestimmtheit, die durch alles ausgelöst werden kann. *Schön* (und wir sagen heute vielleicht *interessant* oder *es funktioniert…*) ist das, was uns in diesen produktiven Zustand versetzt. Dieser Zustand ist es, der etwas schön macht[3], der uns eine bestimmte Erfahrung erlaubt, der etwas zu „Kunst" macht. Es fällt die klare Unterscheidung zwischen KünstlerIn und RezipientIn, zwischen Kunst und Nicht-Kunst. Der oder die Betrachtende wiederholt und bearbeitet, ist in der Wahrnehmung produktiv[4]. Das Verstehen, der Nachvollzug ist eigenständiger Vollzug und nichts der Kunst Äußerliches. Die Lektüre der Welt ist ihre Re-Lektüre; Produktivität in der Kunst und ihre Reproduktion sind im ästhetischen Urteilsprozess miteinander vernäht.

Die *Melancholie der Drachen* legt mir diesen ganzen Prozess offen: Die kontextlosen Dinge auf der Bühne sind Leerstellen, die durch ihre Neuverwendung wieder gefüllt werden; sie verändern sich und bleiben zugleich dieselben. Ohne Bedenken sage ich zu einer Bauplane ›gestrandeter Wal‹, ›Loreleyfelsen‹, ›Stonehenge‹. Meine Wahrnehmung nimmt und verwirft sich ihre Begriffe in freiem Spiel; ich lege den Bezug fest, be(ver-)urteile sie. Ich sehe der Entstehung von Bedeutung, sehe einem zusammenfügenden und ordnenden Urteil zu; ich erfahre mein ästhetisches *Das ist schön*. Es ist etwas, was mir sonst nicht zugänglich ist, weil mein Bewusstsein immer etwas zu spät kommt. Es ist der Moment, den man bei einer wirklichen Erfahrung immer zugunsten des Erfahrenen verpasst.

Aber im nächsten Moment schon verfallen meine Zuschreibungen im stetigen Wechsel. Hier liegen Komik und Schrecken nebeneinander. Ich lache, *weil* die Bauplane plötzlich ein gestrandeter Wal ist und zugleich nicht. (Ich erkenne etwas, den Wal, wieder, erkenne auch, dass die Frau das auch so sieht, sonst würde sie sich nicht so über die Darbietung freuen; ihre erstaunten Ausrufe markieren mir ihr Wieder-Erkennen). Ich lache auch, weil es eine verrückte und lustvolle Angelegenheit ist, dass ich zwei so verschiedene Dinge wie die Bauplane (Anschauung) und einen gestrandeten Wal (Begriff) zur Deckung bringen kann. Ich kann das, weil es Sinn ergibt, weil ich so Sinn mache. Aber ich merke auch, dass meine Ordnung am seidenen Faden hängt, willkürlich von mir verfugt, bodenlos ist.

Das alles, die Bauplane und den Wal, zugleich zu sehen, den Prozess des Zusammenfügens und des Zerfallens zu sehen, ist mir nur möglich, weil die Frau dort auf der Bühne steht. Ohne sie wäre es an mir, der anderen Betrachterin, mich allen Ernstes für wehende Perücken zu entzücken, weil die Schausteller sonst ihre Show einpacken würden. So bin ich auch entzückt, aber von der Komik der Situation. Was tut die Frau dort genau, wer ist sie, dass sie das ermöglicht, woher nimmt sie die Kraft, die Welt ins Spiel zu setzen?

Im Kunstkontext, im Theater, sind die Dinge von ihrer alltäglichen Umgebung abgeschnitten. Nicht mehr auf ihrem gewohnten Platz, aus dem täglichen Gebrauch gelöst, sind sie in ihrer Funktionslosigkeit aus dem Sinnzusammenhang freigesetzt. Sie könnten alles sein. Meistens merke ich das

1 Daran hängt auch die subjektive, aber allgemeine Gültigkeit, die ästhetische Urteile nach Kant beanspruchen. Ich würde weiter sagen: Als Erfahrung der eigenen Erkenntnisverfasstheit legt das ästhetische Urteil die Bedingungen allen Urteilens offen und geht als Suche nach „neuen Begriffen" dem klassischen Erkenntnisurteil voraus. Trotzdem ist nicht ganz klar, was das „freie Spiel der Kräfte" tatsächlich sein soll.

2 Diese Subjektivität ist nicht Privatmeinung, sondern fordert allgemeine Gültigkeit; von ihr hängt der Zwischenstatus des Urteilsvermögens als Bindeglied zwischen Verstand und Vernunft ab. Die Begründung für diese subjektive Allgemeinheit ist zentral für Kants ganzes System.

3 Kant denkt das nicht so konstruktivistisch, wie es klingt; er geht von davon aus, dass eine Interdependenz zwischen unseren Erkenntnisvermögen und der Welt besteht, sie in einer Weise also so beschaffen ist, dass wir sie erkennen können – wenn auch nur unter unseren subjektiven Rücksichten.

4 Was allen verbitterten BekämpferInnen des Copy&Paste-Wunders Helene Hegemann gesagt sei.

5 Das Miterleben von de Sades *Die 120 Tage von Sodom* in *Salò* war zwar, was Kopulation, Blut und Exkremente angeht, nicht „echt", hat aber in Kopenhagen einen Skandal hervorgerufen.

nicht, denn das Theater ist ein Rahmen, ich als ZuschauerIn bin Teil der Abmachung, dass hier Kunst passiert. Es gibt Tricks, mir das bewusst zu machen, und auf der Bühne noch eine Bühne aufzubauen, ist einer davon; so kann ich den Rahmen nicht mehr übersehen. Im Schnee entsteht durch die Vorführung der Kunststücke ein solches Bühnendoppel, mit der Frau ist begeistertes Publikum vertreten. Und ich? Bin außenvorgesetzt; scheinbar auch ohne mich erfüllt sich, dass jedes Theater seinen Betrachter braucht. Ich kann nicht nur der Kunst, sondern auch ihren Bedingungen, dem Rahmen selbst, zusehen. Die so scheinbar klassische Künstler-Betrachterin-Situation verschiebt sich und kippt.

Die Frau ist ehrfürchtig und in der Ernsthaftigkeit der Kunst befangen; die Künstler erklären ihr in schlechtem Englisch, dass sie aus den Grundgegebenheiten etwas hervorbringen *(Look, I work with the elements, with water and air!)*; sie nehmen sich wörtlich als (göttliche) Schöpfer sehr ernst. Aber weil die Frau als Betrachterin mit auf der Bühne steht, bleibt es nicht dabei. Ihre Anwesenheit (die meine Anwesenheit als Betrachterin vertritt) macht die Rezeptionssituation selbst zum zentralen Moment der Performance; Künstler und Betrachterin kommen zusammen als Kunst in den Blick. Das verändert auch die Künstlertruppe, die in meinem, über die Frau reflektierten Blick, nicht mehr als bewunderte Schöpfer, sondern eher als spielende Kinder auftreten, die ihren Teil ebenso beitragen wie die Rezipientin. Die reflexive Struktur der doppelten Rahmung stellt die Frage: Wer ist hier KünstlerIn? Wer ist nun wer?

Es ist die Grundfrage des komischen oder grotesken Schauspiels. Durch die Artifizialität der Figuren wird die Einheit des Handelns, werden soziale Rollen hinterfragt. Im komischen Verwechslungsspiel wird der Bauer für den König gehalten, die Prinzessin betritt die Bühne, wenn der Prinz erwartet wird – schon hat sie seinen Platz eingenommen.

EIN TISCH IST EIN TISCH UND EINE FRAU IST EINE FRAU.

Dass etwas zu etwas anderem wird, indem es einen fremden Platz einnimmt, an anderem Ort auftaucht, hat hier wörtliche Wirkung. In der klassischen Tragödie führt eine Verwechslung zum tragischen Tod, in der Komödie ist sie die Lust an der ständigen Verschiebung, in der Groteske beides zugleich. Verwechslung und daraus resultierende Neuzuordnung, die in der nächsten Verwechslung wieder in Frage gestellt ist, sind lustvoll, weil die RezipientInnen die Eingeweihten sind, die den Reigen der Zuschreibungen als solchen erkennen. Komisch (und erschreckend zugleich) ist, dass es hier für niemanden den „richtigen" Platz gibt – genauso wie die Bauplane sowohl der Wal ist wie auch Stonehenge und zugleich keins von beidem. Es ist die Betrachterin auf der Bühne, die mir diese Reflexion erlaubt und fragt: Wer ist wer? Die Komik liegt im Durchscheinend-Machen der Verhältnisse. In der *Melancholie der Drachen* wird mir mein eigener Blick und eine Wahrnehmungssituation durchsichtig, in der nicht mehr klar ist, wer KünstlerIn ist. Die Erfahrung der produktiven Sinnstiftung lässt diese Grenzen verschwimmen.

Unter einer *Erfahrung* stellt man sich oft etwas Direktes, Unmittelbares vor, dem man sich nicht entziehen kann, das ohne Distanz über einen hereinbricht. Die Performances von *Signa*, einem dänischen Installations- und Performanceduo, werden so beschrieben. *Signa* erschaffen hyperrealistische, detailreich ausgearbeitete Räume, in denen über Stunden, manchmal über Tage oder Wochen eine Parallelwelt produziert wird. In der leben und spielen nicht nur die PerformerInnen, sondern auch die BesucherInnen werden in die Installation ungewöhnlich radikal eingebunden. Mit Betreten einer solchen Live-Installation kriegt jedeR eine Rolle zugeteilt. Manchmal aggressiv wie in *Night at the Hospital*, wo die Besucher Patientinnen eines Krankenhauses waren und ihre Kleidung gegen Kittelchen vertauschen mussten mit der Verpflichtung, mindestens eine Nacht zu bleiben; manchmal untergründiger wie in *Der Welt abhanden kommen*, wo das Publikum sich den Ort und die eigene Rolle darin erst erkunden musste – allerdings um überhaupt wieder hinaus zu dürfen. Die strikte Weisung an die vielen Mit-Performer, unter keinen Umständen aus der Rolle, aus der Welt zu schlüpfen, lässt für die BesucherInnen eine fiktionale, geschlossene Welt entstehen, der sie sich nicht entziehen können. Ich bin sofort mitten drin, absolut distanzlos und jede meiner Handlungen wird in die Fiktion eingebunden. Wie in einem Computerspiel bleibt mir eine gewisse Wahlfreiheit, aber innerhalb eines strikten Systems, das keine Brüche duldet und oft durch enorme Körperlichkeit und Gewalt besticht: alles ist echt, damit das Publikum „wirkliche" Erfahrungen machen kann. Und die scheinen um so realer zu sein, desto schockierender und brutaler sie sind[5].

Wo mir bei Quesnes *Melancholie der Drachen* die doppelte Betrachterinsituation eine reflexive Distanz geschaffen hat, bin ich bei *Signa* nicht mal in einer ›normalen‹ Rezeptionsrolle, sondern unmit-

telbar Teil. Das Nicht-aus-der-Rolle-Fallen (-Können/-Dürfen) ist das Gegenteil der duplizierten Rahmung. Was ist das für eine wirkliche Erfahrung, die ich bei Signa (angeblich) mache?

DIE SCHEINBAR SO UNMITTELBARE ERFAHRUNG IST NUR EIN INTENSIVES ERLEBNIS, DAS SCHON GEMACHTE ERFAHRUNGEN BESTÄTIGT.

Das abgeschlossene, fiktionale System, die möglichst authentische Illusion, in der ich mich befinde, erlaubt keinen reflexiven Blick auf mich, meine Position oder die anderen; ein Außen gibt es nicht. Diese absolute Bruchlosigkeit verbietet mit jeder Distanz(-ierung) auch jede Komik, die immer ein Heraustreten und Von-außen-Sehen bedeutet. Der Prozess der ständigen Bedeutungsverschiebung und Neuzuschreibung, der bei Vivarium Studio so beeindruckt, kann in *Signas* Welt nicht stattfinden: Ein Tisch ist ein Tisch und eine Frau ist eine Frau. Die Zeichen sind fixiert, weil sonst der Sog in die Unmittelbarkeit nicht funktioniert; weil sich sonst automatisch eine Distanz auftun und eine Reflexion auf den Betrachter und damit auf die Fiktionalität selbst stattfinden würde. Wo Ödipus um sein Dasein auf einer Bühne weiß, ist die Tragik gebrochen; wo bei *Signa* jemand aus seinem Charakter fällt, ist die schockierende Echtheit in Gefahr – und dann würde ich plötzlich nur noch die Erfahrung des Als-ob, eines Theaterabends machen.

Mit Kant und Quesne kann man sehen, dass erst dort, wo ich in der Wahrnehmung produktiv werde, wo ich mein eigenes Urteilen erfahren kann (und die doppelte Rezeptionssituation ist die Bedingung dafür), dass erst dort, wo ich meinem eigenem Sinngebungsprozess beiwohnen kann, dass ich erst dort tatsächlich eine eigene Erfahrung mache. Weil bei *Signa* ein Tisch ein Tisch ist und bleibt und mir ein Blick von außen verboten wird, erlebe ich immer nur etwas, was schon vor mir da ist: Eine Frau ist eine Frau. Die scheinbar so unmittelbare Erfahrung ist nur ein intensives Erlebnis, das schon gemachte Erfahrungen bestätigt. Meine Produktivität ist außer Kraft gesetzt, mir bleibt nichts als Affirmation (auch wenn mir das in dem Moment wahrscheinlich nicht klar ist). Ich erlebe eine Welt, in der alles unverrückbar sich zu einem materialistischen Beziehungsgeflecht, zu einem hierarchischen Spiel aus Macht und Ohnmacht, zusammenzieht. Es wird keine Kommunikation über diese Welt mit mir geführt. So klassisch und konventionell *La Mélancolie des Dragons* auf den ersten Blick gegen die Erlebniswelten von *Signa* aussehen mag, erlaubt es mir doch einen ganz anderen, überraschenden Blick auf die Dinge.

RUTH SCHMIDT
studiert Angewandte Theaterwissenschaft in Gießen.

Anzeigen

Wer braucht schon Freunde?





VON DER SCHWIERIGKEIT DER FREIEN ENTSCHEIDUNG

Die erste Frage lautet wohl: *Wie kam es dazu?* Auch wenn ich die Frage hier fehl am Platz finde, weil die Motivationen dafür – moralischer Zeigefinger und detektivische Neugier – mir nicht angebracht zu sein scheinen, will ich sie beantworten: *Ich weiß es nicht mehr.* Als ich noch ein paar Jahre jünger war und das Moralische mir darum wichtiger, war ich überzeugt davon, alles richtig gemacht und einfach Pech mit der Verhütung gehabt zu haben. Heute weiß ich nicht mehr, ob man eigentlich alles richtig machen kann. Wie überhaupt die meiste Zeit in meinem Leben sich in einer seltsam verwischten Erinnerung verwirrt, so ist es auch mit dieser Zeit – bis zu dem Tag, an dem ich den Test machte. Die darauffolgenden Wochen haben sich leider bei mir festgebissen.

Sonntags machte ich den Schwangerschaftstest. Ich hatte ihn tags zuvor geholt und auf den Morgenurin gewartet. Ich war alleine auf dem Klo. Dann zeigte ich die zwei berühmten Striche meinem Freund. Er meinte nur: *Der Test irrt sich sicher,* und drehte sich fortan um sich selbst. Ich hingegen konnte keine zwei Sätze geradeaus denken. Das Wochenende war fast vorbei, und so begann der Alltag unserer Fernbeziehung wieder: Er fuhr weg. Es war früher Abend. *Bitte bring' mich noch zur Straßenbahn, ich muss jetzt los – schau' erst mal, was die Ärztin sagt, und wein' bitte nicht mehr.*

Es begab sich also, dass ich am Montag um zehn Uhr ohne ihn zur Frauenärztin ging. Ich hatte ihren Namen im Internet gefunden und sie arbeitete um die Ecke von der WG, in der ich seit zwei Monaten wohnte. Meine erste WG mit zwei lieben, jungen Studentinnen. Die Ärztin war weniger lieb, mehr eine richtige Ostärztin. Nicht die ernste Mama, die ich gewohnt war von zuhause, sondern so eine richtig trockene Medizinerin. *Hier sehen Sie das Ultraschallbild auf dem PC und das weiße Pünktchen ist es: der Embryo.* Okay, sie war nur unsensibel, nicht fies, aber ich zwanzig und neu in der Stadt und ungewollt schwanger. Und der Stempel klebte auf meiner Stirn oder meinem Bauch, alle sahen ihn, sahen durch meinen Wollmantel und meine zwei Pullis – es war einer dieser sibirischen Kälteschübe, wie ich später lernte – durch meine Haut und meine Gebärmutterwand auf dieses Zellhäuflein. Brrr.

Ich hörte auf zu rauchen und trank alkoholfreies Becks, genau ein Mal und dann nie wieder – richtiges Bier würde ich vermissen – und zugleich rief ich die gesetzlichen Beratungsstellen an. Alle überfüllt. *So ein Kind, das wäre doch nix Schlimmes, andere Menschen haben auch Kinder,* dachte ich manchmal. Das klang verdächtig nach einer schlimmen Krankheit. *Das Kind.* Die evangelische Beratung hatte als einzige einen Termin zehn Tage später. In der Zwischenzeit saß ich in meinem Zuhause mit Erker und Kohleofen, hübsch und kalt, und ließ mich von Hörbüchern ablenken. Ich war, glaube ich, viel alleine in meinem Zimmer in der Zeit. Meinen zwei, drei neuen Freunden, gerade ein paar Wochen in meinem Leben, erzählte ich nichts davon, ging nicht ans Telefon. Worüber sollte ich auch mit ihnen reden?

Da ist ein schlimmes Detail aus diesen Tagen: das Wartezimmer. Bei der Ärztin, sowie bei der Beratung: Prospekte mit dicken Bäuchen, Kinderzeichnungen an der Wand, Schwangere oder Frauen mit Kleinkindern sitzen strahlend herum. Und morgens aufwachen: Verschlafen liegt manchmal meine Hand auf meinem Bauch, und das Gefühl ist warm und irgendwie aufregend und nett. Zumindest, bis ich richtig wach werde.

Der Besuch bei der Krankenkasse folgte noch, wo ich an der Information sagen sollte, warum ich da war. *Was haben Sie gesagt, ich habe Sie nicht verstanden?* Dort wenigstens keine Babyprospekte, aber dafür eine Reihe Leute, die mich anglotzen. *Ah, sie will abtreiben.* Diesmal Freude über den Osten: Zumindest keine Moralisten, kein Kopfschütteln.
Als er am Ende der zweiten Woche wieder zu mir kam, waren wir viel unterschiedlicher als zuvor. Er hatte sich eine Woche frei genommen von seinem Nebenjob, um mich zu begleiten. Und auf mich eingeredet, ich solle meiner Familie nichts davon sagen, es sei nur zwischen uns wichtig. Er wollte es gerne behalten. Natürlich wollte er es gerne so, was hatte er zu verlieren?

Ich weiß, ich soll hier von meiner Abtreibung erzählen, nicht von meiner Beziehung, aber das ist so verwoben, alles. Jahre später sagte eine Bekannte mir, sie habe sich für ihr Kind entschieden, weil die Entscheidung dagegen auch eine gegen eine gemeinsame Zukunft mit ihrem Freund gewesen wäre. Nichts von dem, was ich hier erzähle, soll allgemeingültig sein. Ich freue mich für jede Frau, die es auf die weniger schwere Schulter nehmen kann, aber für mich war es nicht leicht.

Er war ein paar Jahre älter als ich, bald sollte sein Studium zu Ende sein. Wir sprachen mit der Elternberatung vom Studentenwerk, die zwar von vielen Unterstützungsvarianten erzählen konnte, aber doch meinte, alles sei heillos überfüllt und durchaus keine frühe Ganztagsbetreuung möglich. Und als wir so zusammensaßen in einem Café, das familienfreundlich war und leicht esoterisch (auf der anderen Straßenseite das leicht punkige Kneipending mit Aschenbechern auf allen Tischen, das ich in den Wochen zuvor frequentiert hatte), und uns ausmalten, wie es wäre mit Kind, entstand dieses Bild:

Wir würden zusammenziehen in die kleine Stadt, aus der ich eben weggezogen war, ich mein eben begonnenes Studium auf Eis legen oder abbrechen und er seins schneller beenden. Dann ginge er arbeiten, und ich könnte perspektivisch in ein, zwei Jahren wieder mehr an mich denken – mit der Hilfe meiner Familie, natürlich. Irgendwas dämmerte mir, als ich in mich versunken und mit einer leichten Übelkeit im Magen neben ihm herlief. Zum Glück dämmerte es mir!

Das zweite Mal bei der Ärztin, fragte sie mich noch mal, wann ich meine Tage zuletzt gehabt hätte. Ich log. Ich hatte inzwischen nachgelesen und verstanden: Für die Abtreibungspille hat man 49 Tage Zeit in Deutschland (in Frankreich und England weitaus länger), gerechnet ab dem ersten Tag der letzten Regelblutung. Das waren also drei Wochen vor meinem Eisprung, das wiederum war zwei Wochen vor dem Test gewesen, das wiederum nun 14 Tage her… genau sieben Wochen. Den Termin um drei Tage verschieben, und ich hätte noch Zeit, zur Klinik zu gehen! Aber all das mit mir selbst ausmachen. Sie gab mir das Bild und notierte sich das Datum.

Die Klinik war so ein Ding für sich, steril sowieso, aber dazu noch eine Beauty-Klinik. Ich wurde aufgerufen. *Diese Pille schlucken Sie bitte jetzt mit einem Becher Wasser und dann müssen wir eine Stunde auf Sie aufpassen, damit Sie nicht erbrechen. Was, wo Sie die nehmen können? Na ja, im Wartezimmer, wir haben keine Räume dafür.* Er war bei mir, eigentlich wollte er ja jede Entscheidung mittragen. Aber als ich die Pille nahm, direkt neben dem Tresen der Sprechstundenhilfe, rannte er raus, schlug die Tür zu. Ich konnte ihm nicht hinterher. Und das Wartezimmer starrte mich an.

Eine Stunde später fand ich ihn am Eingang der Klinik sitzend, weinend. Es war sehr kalt, immer noch, und ich hatte einen Termin mit meiner Übungsgruppe für

die Uni. Ich hatte tatsächlich nicht geweint, seit er mich darum gebeten hatte, und konnte ihn darum prima trösten. Später saß ich in der Rauchermensa bei einem Treffen mit meiner Lerngruppe, die Gerüche stiegen mir zu Kopf, ich weiß nicht, ob wegen der Schwangerschaft oder wegen der Tablette. Einer meiner neuen Freunde war dabei. Er sah mich an und fragte, was los sei. Er habe mich oft angerufen. Und ich sei so bleich.

Am nächsten Tag schon begann meine Blutung, wenn auch schwach. Und tags darauf ging ich wieder zur Klinik, die zweite Tablette nehmen, die die Krämpfe auslöst. Die Ärztin freute sich, dass mein Körper von selbst die Blutung begonnen hatte, wollte mir aber keine Schmerzmittel verschreiben. *Es tut eben immer ein bisschen weh, aber dann wissen wir wenigstens, dass der Körper intakt ist.* Ich war leider nicht in meiner stärksten Verfassung, sonst hätte ich ihr sicherlich etwas entgegnet. Na ja.

Er wollte mich abholen kommen nach den drei, vier Stunden, die ich in der Klinik bleiben sollte, aber wegen Platzmangels wurde ich früher aus dem Dreibettzimmer für Abtreibungsfälle ausgewiesen. Die Blutung hatte nun richtig angefangen und ich war von der Warterei, den Schmerzen und der Kälte völlig gaga.

Die duftenden Wurststände – wie viel Wurst kann eine Stadt eigentlich essen? – setzten mir jetzt zu, mir war übel. Und dann setzte ich mich einfach in die nächste Kirche. Dort war es einigermaßen warm, ruhig, geruchsneutral, und niemand störte eine, die alleine rumsaß. Das war ziemlich ideal und auch seltsam. Eine Stunde später kam er mich abholen, und den Rest des Tages verbrachte ich zuhause mit Schmerzen und Tabletten von einer Apothekerin, die mir etwas Rezeptpflichtiges mitgegeben hatte, einfach so.

Was soll ich sagen? Über die Blutung könnte ich noch reden. Aber ich glaube, das will ich noch mit niemandem teilen. Auf dem Klo rief ich dann doch meine Mutter an. Sie weinte sehr. Sie meinte etwas feindselig, in so einer Situation brauche eine Tochter ihre Mutter, keinen nutzlosen Mann. Am nächsten Tag schickte ich ihn heim, und sie kam mich endlich besuchen.

Die Monate nach der Abtreibung waren bestimmt die intensivsten, die ich bis zu diesem Zeitpunkt erlebt hatte. Ich fühlte mich so jung, wollte nur mein Leben genießen und alles tun, was junge Leute so tun, nur manchmal brach dann doch alles über mir ein. Aber meine neuen Freunde waren da und toll, und ich hatte so viele neue Ideen: Irgendwie war mir meine Freiheit bewusster.

Nachtrag 1:
In den Tagen, in denen ich alleine war und in denen ich mit niemand darüber sprach, dachte ich irgendwann: *So viele Frauen haben vor dir in dieser Situation gesteckt, sogar zumeist unter so viel schlechteren Bedingungen. Die sind jetzt bei dir.* Das war zwar ein wenig verrückt, half aber.

Nachtrag 2:
Heute bin ich wieder bei derselben Frauenärztin. Ich hab' ihr gesagt, dass ich das Ultraschallbild damals lieber nicht gesehen hätte und verunsichert war von ihr, und sie nahm das gut auf. Nur die blöde Ärztin aus der Klinik macht mich immer noch wütend.

VIRGINIA SPUHR
lebt in Leipzig und ist Teil der *outside the box* Redaktion.

III – SOLIDARISCHES UMFELD

Natalie: Für mich war immer klar, dass sich meine soziale Sicherheit nicht darüber definiert, dass ich eine Paarbeziehung habe oder ein Kind. Sicherheit gibt mir vor allem mein restliches soziales Umfeld, Freunde, mit denen ich reden kann und die für mich da sind. Meine Eltern sind total selbstverständlich davon ausgegangen, dass mein Freund und mein Sohn meine neue Familie sind - und ich dachte immer: nein, das ist nicht meine Familie, das ist ein Teil meiner großen Familie. Sehr verwundert hat mich dann, dass sich nach der Geburt von Frederik auch Freunde zurückgezogen haben, mit genau dieser Begründung, dass ich ja jetzt eine neue Familie hätte. Ich wollte das ja überhaupt nicht so, hätte denen gern gesagt: ihr seid meine Sicherheit, nicht das Kind! Es hat sich im Laufe der Jahre ein bisschen relativiert, die Leute haben gemerkt, dass ich immer noch da bin als Freundin und dass mir das sehr wichtig ist, aber gerade am Anfang war das ein ganz schwieriger Punkt für mich und hat mich total traurig gemacht. Weil ich nicht die Kraft hatte, nach außen zu gehen, präsent zu sein und vielleicht auch Aufmerksamkeit einzufordern. Das Baby hat mich am Anfang einfach sehr eingenommen, klar. Und gerade da hätte ich es gebraucht, dass Leute auf mich zukommen - und sich eben nicht abwenden, weil sie unterstellen, ich bräuchte auf einmal nur noch Kleinfamilie und keine Freunde mehr.

uth: Da ist sie wieder, die Eindeutigkeit. Die Mutter, die will jetzt ieber ein kuscheliges Nest, lieber alleine sein mit Mann und Kind. lso ich kenne das auch, zum Beispiel auch nicht mehr gefragt zu werden, b ich mitkommen will, wenn irgendwelche Veranstaltungen, Partys, onzerte oder so sind. Und die Leute meinen das ja noch nicht mal böse - ie glauben einfach, das entspräche meinen Bedürfnissen oder zumindest meiner Situation als Mutter, die eben bedeutet: man kann abends icht mehr weggehen.

Lotte: Ja, sowohl das soziale Umfeld als auch man selbst hat solche Bilder im Kopf, die ungemein mächtig sind und nur durch Thematisieren und Kommunizieren aufgedeckt und verändert werden können. Man darf nicht vergessen, dass die Geburt eines Kindes immer noch einen krassen Bruch darstellt. Nach der Geburt geht es ja erst mal um die Vereinbarkeit von dem Leben, das du vorher hattest - deine Identität, deinen Interessen und Vorlieben - mit den Bedürfnissen eines von dir abhängigen Kindes. Und am Anfang ist dieser Bruch besonders krass spürbar, da so ein Neugeborenes sehr viel braucht und fordert. Besonders wenn man dem Rat folgt, das Kind nach Bedarf zu stillen und am besten auch sonst in allem den Signalen des Kindes zu folgen, also nur noch zu reagieren. Dann bist du mit deinen Interessen und Bedürfnissen erst mal weg. Und wenn dann die Leute von außen merken, sie kommen da nicht ran, sie fühlen sich von dieser neuen Zwei- oder Dreisamkeit ausgeschlossen, und sich daraufhin zurückziehen - dann kann man sich plötzlich sehr allein gelassen fühlen.

Maike: Noch mal zu dem solidarischen Umfeld. Mein eigener Versuch, ei einem Baby von Freunden als dritte Bezugsperson einzusteigen, st leider gescheitert. Im Nachhinein glaube ich, dass das nicht uletzt daran lag, dass ich das Gefühl hatte, ich werde nicht gebraucht.

Ein Gespräch entstehen lassen

Die Eltern sind die Experten, sind im Gegensatz zu mir rund um die Uhr da und wissen eh alles besser als ich. Mein Eindruck war immer: die schaffen das, auch ohne Unterstützung von außen. Wenn ich vorbeikomme, kann ich zwar dilettantisch mal die Windeln wechseln und dem Baby ein Schlaflied singen, und das ist auch nett - aber irgendwie nicht notwendig. Ich hätte sozusagen ein Bedürfnis der Eltern gebraucht, das mir signalisiert: es ist wichtig, dass du da bist. Ohne das war meine eigene Motivation nicht stark genug.

> Lotte: Ich denke, gerade an diesem Beispiel wird deutlich, wie tief diese Vorstellung sitzt: Sobald ein Kind auftaucht, bilden die Eltern und das Kind eine geschlossene Einheit. Das wird einfach um einen herum überall gelebt und sich dann dagegen zu wenden, bedeutet einen krassen Akt der Auseinandersetzung, gedanklich und auch praktisch. Als Eltern hat man dann vielleicht im Kopf: wir haben uns für das Kind entschieden, also sind wir jetzt auch dafür verantwortlich und müssen das alleine hinkriegen. Ich kenne das von mir selbst auch - wie schwer es ist, Hilfe aus dem sozialen Umfeld einzufordern. Lieber versuch ich erstmal, alles selber hinzukriegen, als andere zu fragen, die es doch im Kampf mit dieser Scheißgesellschaft selbst schon schwer genug haben. Dann kommt noch hinzu, dass das Baby auf die dritte Person anders reagiert und möglicherweise mehr weint und schreit, und das dann auszuhalten und zu sagen: uns ist es aber wichtig, dass eine dritte Person dazukommt, auch wenn nicht gleich alles klappt, ist echt nicht so einfach.

Maike: Wir hatten dieses Experiment ja auch deswegen gestartet, weil wir eben keine Lust hatten, auf diese traditionellen Strukturen, keine Lust, diese Trennung zu vollziehen zwischen den Eltern auf der einen Seite, und auf der andren Seite den Freunden, die Party machen. Unser Fehler war vielleicht, dass uns nicht klar war, dass dieses Ausbrechen aus den gegebenen Strukturen dann doch viel komplizierter ist. Das es nicht reicht, bloß theoretisch entschieden zu haben, dass man das nicht will, sondern dass man daran arbeiten muss auf eine Art, immer wieder reden und gucken, wo man doch wieder in irgendwelche Muster zurückfällt oder wo äußere Zwänge und Notwendigkeiten es vielleicht auch nicht erlauben, jetzt alles ganz anders zu machen.

> Ruth: Ich hätte mir an vielen Stellen auch einfach mehr Auseinandersetzung, mehr Gespräche darüber gewünscht. Ich war nach der Geburt nur drei Monate zuhause und hab dann mein Studium fortgesetzt, mich um meine Karriere gekümmert. Mein Partner war zuhause und die Hauptbezugsperson für das Kind - und ich war darüber nicht nur glücklich und hab gedacht: „Yeah, Rollenmuster aufgebrochen!“ Ich habe, im Gegenteil, extrem an mir gezweifelt, extrem an dieser Mutterliebe gezweifelt, die da doch eigentlich ganz natürlich und eindeutig da sein und mich rund um die Uhr nach meinem Kind verlangen lassen sollte. Auch wenn ich sehr viel lieber in die Bibliothek gegangen bin, denn dort konnte ich Zigaretten rauchen, Kaffee trinken und hab Freunde gesehen. Ich konnte raus gehen, konnte bei mir sein und hatte ein Gefühl von Autonomie. Ich konnte das Kind stundenweise mal vergessen und fand das geil. Aber ich fand es eben nicht nur geil, weil diese Normalitätsvorstellungen so tief verankert sind. Wir haben das alle gefressen. Und so habe ich mich, obwohl das alles wohlüberlegte Entscheidungen waren, die mein Partner und ich gemeinsam getroffen hatten, oft gefragt, ob mit mir was nicht stimmt. Es hat mir gefehlt, dass jemand gekommen ist, der gesagt hat: ja klar, wenn du das so willst, wenn das für euch passt, ist doch super. Es reicht ja nicht, die Struktur für sich persönlich zu ändern - es braucht auch eine Auseinandersetzung darüber im sozialen Umfeld, in der Öffentlichkeit.

GEBÄREN LASSEN

Eigentlich hat sich mit der Geburt meiner Tochter alles verändert. Und so wunderbar jeder Tag mit ihr auch ist, kann ich mir nicht vorstellen, mich jemals bewusst und planend für ein Kind entscheiden zu können – das ist einfach eine Nummer zu groß. Ich möchte ein paar Aspekte aus meiner erlebten Vaterperspektive aufzeigen, die ich gerade erst zu sortieren beginne.
In einem politischen Wohnprojekt mit anderen Kindern lebe ich schon jenseits kleinfamiliärer Situationen. Promotion, Projekte und Politkram liefen die letzten 1 1/2 Jahre eher auf Sparflamme.

Dimension 1 * Die Gesellschaft und ich

Die „frohe Kunde" von der anstehenden Geburt hat eine Welle von Wohlwollen, Unterstützung und Nähe in der Familie ausgelöst. Ich kann mich an niemanden erinnern, der_die nicht positiv reagiert hat. Einerseits vielleicht weil es mein erstes Kind ist? Anderseits vielleicht weil alles doch auch „so schön passt"? Hat das Konzept „Kleinfamilie" jetzt auch was mit mir zu tun? Geht es am Ende doch ums Mitspielen in den Normativen? Gibt es in einer Mutter-Vater-Kind Konstellation daraus einen Ausweg? Wenn ja, wohin führt der?

REALE VERBINDLICHKEITEN UND DER SOG GESELLSCHAFTLICH VORGEGEBENER ROLLEN SIND GRÖSSER GEWORDEN.

In den Monaten vor und nach der Geburt ging es natürlich viel darum, was von mir erwartet wird und was ich von mir erwarte. „Ich habe jetzt eine Familie zu ernähren." Alle Welt schien plötzlich nur noch übers Kinderkriegen zu reden und das Teilnehmen am Geburtsvorbereitungskurs ist genauso selbstverständlich wie das Funktionieren in der Arbeit/Karriere. Eigentlich wird also doch vorausgesetzt, dass die Ernährerfunktion von mir ausgefüllt wird und dass meine Freundin den ganzen Reproduktionskram schmeißen muss.
Und das geht so weiter: „Wo ist denn die Mutti?" zeigt immer wieder auf, was Phase ist. Der Vater ist schon der Held, wenn er mal mit dem Kind in den Zoo oder auf den Spielplatz geht – von der Mutter wird alle Aufopferung für das Kind selbstverständlich vorausgesetzt. Für mich ist es schon ein bisschen schizophren, dass mit großer Bewunderung gesehen wird, wenn ich manchmal die „Mutti" bin. Im nächsten Moment steht das Funktionieren in Arbeit/Karriere aber auch nicht in Frage.

Dimension 2 * Ich mit mir

Krass, ich kriege ein Kind. Eine unendliche Flut an Vorstellungen, Ängsten, Unsicherheiten, Träumen wird ausgelöst. Das neue Hobby mit Arztbesuchen, Kurs, Hebamme gibt etwas Halt. Irgendwann kann ich mich ein bisschen in den dicken Bauch meiner Freundin hineinversetzen. Eher Kopfsache? Ich muss mich schließlich meinen Ansprüchen und den gesellschaftlichen Reflektionen stellen, habe aber körperlich nichts auszuhalten.
Die Geburt – über dutzende Stunden hinweg aufmerksam sein für meine Freundin, ihr die Sache zu erleichtern wo es nur geht, sie vor allem auch emotional stark zu unterstützen. Und irgendwann ist es einfach wunderbarerweise da – fast wie eine Heilung von einer Krankheit.
Ab dann war dann doch alles ganz anders als erwartet und vorbereitet. Und es ist keine Kopfsache mehr. Alles will neu bewertet werden. Es geht mir meistens nicht mehr um mich, sondern um ›uns‹. Sich darin zumindest ein Stück weit selbst zu verlieren ist keine Schwierigkeit.

So findet ein Gerangel um das „alte Leben“, die „neuen Aufgaben“ und die neue Situation statt. Manches erledigt sich von allein, weil ich einfach nicht mehr dazu komme. Anderes drängelt so sehr, dass es dann unter großen Mühen doch irgendwie gemacht wird. Wenn ich dieses Gerangel mit genug Gelassenheit hinnehmen kann, geht's mir gut. Aber die Unzufriedenheit mit mir selbst, wenn ich die vielen Dinge, die mir wichtig sind, nicht mehr hinkriege, schleicht sich oft ein.

Dimension 3 * Unsere Beziehung und das Kind

ICH KANN MIR NICHT MEHR VORSTELLEN, JE OHNE DIE KLEINE EXISTIERT ZU HABEN.

Mit der Schwangerschaft begann ein pubertäres Wechselspiel von Launen und Gefühlen. Zu zweit schaukeln wir uns da gut hinein. Seit der Geburt nimmt in der Beziehung die Begegnung im Organisations-Hyperspace zu. Sobald ein großer Teil der Kinderbetreuung alleinig bei einer Person liegt, kratzt die Unzufriedenheit mit sich selbst schnell an einer Depression. Erstaunlich euphorisch ist es dagegen, wenn die Kleine jeden Tag Neues lernt und ich trotzdem meine Sachen schaffe – weil andere die Betreuung tragen.
Wie sieht es eigentlich mit unseren Rollen aus? Sind wir eine amouröse Beziehung? Mama/Papa? Alleinerziehend?
Reale Verbindlichkeiten und der Sog gesellschaftlich vorgegebener Rollen sind größer geworden. In dieser Situation ist das sich aus dem Weg gehen nicht einfach. Ein großer Teil Leichtigkeit weicht krampfigen Versuchen, nicht zu kurz zu kommen. Einfach mal weggehen bedarf schon einiger Absprachen und Planung. Gemeinsam mal zu 'ner Party? Fast aussichtslos. Das ist keine lockere Situation für eine Beziehung.

Das Gebären lassen

Die drei vorgestellten Aspekte sind ein erster Anfang für mich, zu sortieren, wo Entscheidungspunkte und wo Fallstricke für einen emanzipatorischen Umgang mit Kindern liegen. Gibt es letztendlich doch nur die Option, sich dafür zu entscheiden?
Dahin ist einiges an Leichtigkeit und jugendlicher Spontanität. Nicht weil ein Kind diese per se nicht zulässt. Ich glaube vielmehr, dass ich noch an meinen alten Prioritäten klammere.
Einen ganz wesentlichen Entscheidungspunkt sehe ich darin, sich gleichermaßen auf die neue Situation einzulassen und sehr viel Empathie – auch für sich selbst – aufzubringen. Wenn ich mit mir nicht im Klaren bin, wird es das Kind gnadenlos einfordern. Kleines Geknirsche verstärkt sich mit nöligen Kindern schnell zum Streit, in dem fundamentale Fragen offen liegen. Sobald sich die Reproduktionstätigkeiten auf eine Person konzentrieren, ist die Depression nicht weit. Das stellt vieles in Frage.

Was soll also so toll sein am Gebären lassen, wenn man mehr vom Leben will als Kinderhüten? Seit drei Monaten gibt es einen Platz bei einer Tagesmutter und seit dem ist alles viel einfacher. Ein Stück weit kommt die Freiwilligkeit wieder zurück. Ich kann mir nicht mehr vorstellen, je ohne die Kleine existiert zu haben.

CONRAD JACKISCH
lebt in Leipzig und versucht den Spagat zwischen politischem Hausprojekt, naturwissenschaftlicher Promotion und emanzipiertem Leben.

I CAN'T BELIEVE IT.
I FORGOT TO
HAVE CHILDREN!

Produktives Gebären:

Elemente einer feministischen Ökonomiekritik

Haus-und Pflegearbeiten, erst recht aber Gebären und Stillen gelten nicht als „produktiv". Dies hatte sowohl in einer orthodoxen marxistischen Lesart, als auch im bürgerlichen Alltagsverständnis ähnliche Bewertungen und Ausblendungen dieser gesellschaftlichen Zusammenhänge zur Folge.

Als produktive Arbeit gilt bei Karl Marx nur solche, die mehrwertschaffend ist. Nicht entlohnte Tätigkeiten fallen deshalb grundsätzlich nicht in diese Kategorie. Obwohl Marx betonte, dass es ein „Pech" sei, produktiver Arbeiter zu sein, würdigte er gleichzeitig Arbeitsteilung und Produktivitätssteigerung des industriellen Kapitalismus als emanzipatives Potential für den Kommunismus. Diese Ambivalenz führte in der gesamten marxistischen Theorie zur Abwertung bzw. Ausblendung von nicht industrialisierten oder nicht lohnförmig vermittelten Tätigkeiten. Zu den zentralen ökonomiekritischen Erkenntnissen und Forderungen des Feminismus 1968 ff gehörte es, die generative Reproduktion und die Reproduktionsarbeit als funktionale Bestandteile kapitalistischer Gesellschaft sichtbar zu machen, die im Marxismus und im bürgerlichen Alltagsverständnis gleichermaßen nicht erfasst wurden. Damit wurde auch die bis dahin kaum in Frage gestellte Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern politisiert. Auf der Ebene einer feministischen Ökonomiekritik ging es aber auch darum, darzulegen, dass der Kapitalismus keineswegs die Voraussetzungen für Akkumulation selbst warenförmig erschafft, sondern die Reproduktion der Ware Arbeitskraft weitgehend auf unbezahlter Arbeit und staatlich subventionierten Leistungen basiert.

Feministinnen in den 1970–1980er Jahren haben deshalb versucht, die gesellschaftliche Abwertung reproduktiver Tätigkeiten im Zusammenhang mit der Logik des Kapitalismus zu thematisieren. Bei fast allen feministischen Theorien dieser Zeit findet sich implizit oder explizit der Gedanke, dass der Kapitalismus auf der zumeist unbezahlten Reproduktionsarbeit von Frauen beruht oder von dieser abhängig ist. Sehr unterschiedlich waren jedoch die Antworten darauf, wie der Zusammenhang von Lohnarbeit und unbezahlter Reproduktionsarbeit begrifflich zu erfassen und zu politisieren wäre.

Auffällig ist für viele dieser Ansätze die starke Orientierung an Marxscher Theorie und das Bedürfnis, diese Kritik der politischen Ökonomie mit einer feministischen Position zusammen zu denken. Andererseits ging es im Verlauf dieser feministischen Diskussionen immer stärker auch darum, sich nicht einfach in die bestehende Theorie einzuschreiben bzw. diese zu ergänzen, sondern das politische Subjekt, die Klassentheorie und den Begriff der Arbeit bei Marx infrage zu stellen und neue Antworten darauf zu entwickeln.

BEI FAST ALLEN FEMINISTISCHEN THEORIEN DIESER ZEIT FINDET SICH IMPLIZIT ODER EXPLIZIT DER GEDANKE, DASS DER KAPITALISMUS AUF DER ZUMEIST UNBEZAHLTEN REPRODUKTIONSARBEIT VON FRAUEN BERUHT ODER VON DIESER ABHÄNGIG IST.

Eine dieser Antworten war die strategische Forderung nach „Lohn für Hausarbeit", mit der eine Anerkennung für jene Arbeit eingefordert wurde, die auch Gewerkschaften/ Genossen/Ehemänner nicht wahrnahmen. Einige Positionen

gingen jedoch darüber hinaus, indem sie den Produktivitätsbegriff auf Hausarbeit und selbst auf das scheinbar kreatürliche Gebären auszuweiten versuchten.

Ich möchte im Folgenden drei politische Konzepte miteinander vergleichen, die sich mit generativer Reproduktion und Reproduktionsarbeit auseinandersetzen und Marx als gemeinsamen, wenn auch teilweise negativen Bezugspunkt haben. Alle Positionen scheinen mir eine Auseinandersetzung unter diesem Gesichtspunkt wert, weil sie das Anliegen einer Kritik der politischen Ökonomie des Kapitalismus verfolgen. Insofern enthalten sie das Versprechen, Feminismus mit einer materialistischen Kritik am Kapitalismus zu verknüpfen, ein Versprechen, an dem ich sie messen möchte.

DER ZUNEHMEND ZU EINEM SCHIMPFWORT VERKOMMENE BEGRIFF FEMINISMUS WURDE HÄUFIG SCHLAGWORTARTIG MIT TECHNIKKRITIK UND ESOTERIK IN VERBINDUNG GEBRACHT UND DAMIT ALS GANZES DISKREDITIERT.

In den folgenden Abschnitten zu Differenzfeminismus und Postoperaismus in *Empire* (Michael Hardt/Toni Negri) will ich versuchen darzustellen, warum diese Kritiken des männlich industriellen Lohnarbeiter-Subjektes in eine (neue) Ontologisierung und Dichotomisierung von Herrschaftsformen münden und damit ihren eigenen Ausgangspunkt untergraben.
Im letzten Teil soll in der Diskussion der Tendenz des ›Reproduktionsmaschinenkommunismus‹ hingegen eine aktuelle Fortschreibung der langen Traditionslinie feministischer Technikbegeisterung problematisiert werden, wie sie z.B. bei Shulamith Firestone und Simone de Beauvoir zu finden ist.

In Deutschland waren die ökonomiekritischen Feministinnen vor allem die sogenannten Differenzfeministinnen, die auch als *Bielefelderinnen* bekannt geworden sind.[1] Im Zentrum der differenzfeministischen Thesen stand zu Beginn die Auseinandersetzung mit dem Begriff der produktiven Arbeit. Differenz bezeichnete in den frühen Texten die Abkehr von einer dichotomischen Begrifflichkeit, die ein Spiegelbild der bürgerlichen Gesellschaft, ihrer sexualisierten Arbeitsteilung, Subjekte und Sphären wäre, und nicht deren Kritik. Differenz bedeutete in diesem Sinne keine Entgegensetzung von zwei komplementären Polen wie männlich und weiblich, sondern Vielgestaltigkeit oder Heterogenität.
Der Begriff der Differenz hatte zu Beginn einen analytischen Charakter, der sich gegen die auf bezahlte Arbeit fokussierte Eindimensionalität des Ausbeutungsbegriffes richtete. Hier zeigt sich eine Parallele zur Postmoderne, die eine Absage an das männliche autonome Subjekt, und damit auch an die hegelschen Begrifflichkeit von Totalität und Identität enthielt, auf der auch die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie basiert.
Zunehmend wurde dieser Begriff, der auf die Vielfältigkeit und Unterschiedlichkeit von Ausbeutungsformen und Subjektivitäten hingewiesen hatte, allerdings zu einem negativen Abziehbild des ursprünglich Kritisierten. Frauen wurden zum Inbegriff Gebrauchswert-orientierter und damit per se guter Lebensformen stilisiert, die dem industriellen, akkumulativen Prinzip und seiner Verkörperung im männlichen Lohnarbeiter-Subjekt dichotomisch entgegengesetzt wurden. Damit geht eine technikkritische bis technikfeindliche Einstellung einher, die heute unter dem Namen Ökofeminismus ihre Fortsetzung gefunden hat.
Paradoxerweise entwickelte sich der so genannte Differenzfeminismus also aus einer Fragestellung, die als Ausgangspunkt der Postmoderne bezeichnet werden könnte. Andererseits können die Differenzfeministinnen geradezu als die Erzfeindinnen der Postmoderne gelten, die allen -ismen und Ontologisierungen skeptisch gegenüberstanden. Der zunehmend zu einem Schimpfwort verkommene Begriff Feminismus wurde häufig schlagwortartig mit Technikkritik und Esoterik in Verbindung gebracht und damit als Ganzes diskreditiert. Diese entgegengesetzten Tendenzen beruhen nicht nur auf einer unterschiedlichen Interpretation, sondern vielmehr auf einer tatsächlichen Entwicklung und damit Veränderung des differenzfeministischen Theoriegebäudes. So wurden auch die Bielefelderinnen seit den 1990er Jahren nicht mehr in der Linken diskutiert, obwohl sie ganz eindeutig zunächst dort ihre theoretischen Bezugspunkte hatten. Mit der Linken teilten sie den Streit um die Frage nach der Klassenzusammensetzung und damit verknüpft dem politischen Adressat der Gesellschaftskritik.

Die Abkehr linker Diskussionen von den Differenzfeministinnen ist einerseits vom Resultat her verständlich, weil sich dort die neuen politischen Subjekte „Frau“ und „Bauern“ finden, die unter anderem jegliche Unterschiede zwischen Frauen

1 Zu den sogenannten *Bielefelderinnen* gehörten vor allem Maria Mies, Veronika Bennhold Thomsen und Claudia von Werlhof, deren Ansatz sich aus einer Diskussion um Produktionsweisen und der Produktion im Trikont entwickelt hatte und diese mit unbezahlter Reproduktionsarbeit von Hausfrauen strukturell analogisierten. Aber auch z.B. Adelheid Bieseckers und Christa Wichterichs Positionen in den achtziger Jahren gingen in diese Richtung.



EDITORIAL

Jung. Mächtig. Schwanger." – so betitelte die ZEIT n Frühjahr 2011 einen Artikel über die bisher icht gerade durch feministische Positionen aufefallene Familienministerin Kristina Schröder. Jnd auch wir waren jüngst mächtig schwanger: ollektiv und fast ein ganzes Jahr lang, womit wir ns auf einer Ebene mit Blauwalen bewegen. Ganz so massiv wie ein Blauwaljunges (7 Meter ang, 2,5 Tonnen schwer) ist unsere Kleine zwar icht geworden, aber dennoch die fetteste Ausgae, die wir bisher hatten. Ein bisschen fetter ist iesmal auch der Preis für's Heft – nicht nur ween seiner außerordentlichen Seitenzahl, sondern veil die Druckkosten in den letzten zwei Jahren anz einfach gestiegen sind. Nach wie vor finaniert sich die Outside aus unterschiedlichen Quelen und wird sich auch weiterhin darum bemüen, dabei nicht allzu sehr von der Höhe des Ieftpreises abhängig zu sein. Dennoch möchten vir die für die Geldakquise nötige immense Zeit nd Energie ungern dauerhaft von der Arbeit mit nseren Autor_innen abzwacken.

Vie ihre großen Geschwister ist auch Nummer ganz einzigartig und erfüllt ihre erschöpften chöpfer_innen mit Stolz – obwohl oder gerade veil uns die Annäherung an diese Ausgabe nicht eicht gefallen ist. „Gebären" war für einige von ns vor einem Jahr noch ein Begriff, der vor allem Jnbehagen bereitete – ein sperriger Ausdruck, ine Angelegenheit, die nicht in die aktuellen linen, feministischen Debatten zu passen scheint. uf einem unserer Plena kommt dann auch der ymptomatische Versprecher: „Wenn wir also von egehren, ähm, Gebären reden..." Symptomasch deshalb, weil sich darin eine Verschiebung eministischer Schwerpunkte ausdrückt: von der rauenbewegung der 80er Jahre, die den weiblihen Körper zu seinem Recht kommen lassen, n wieder/anders sicht- und sprechbar machen vollte, hin zu einer vom „linguistic turn" geprägen queerfeministischen Betrachtung von Körper, gabe konstitutiv ist und Gebären zwischen körperlicher Konkretheit und fast schon metaphorischer Abstraktheit der *Kopfgeburt* gesellschaftlich verortet. Unsere Beiträge sind Erfahrungsberichte, literarische Mutmaßungen, visuelle Übertragungen und politische Einordnungen. Sie sprechen von dem prekären Verhältnis von Natur und Kultur, an dem sich so manche feministische Grundüberzeugungen scheiden und die vom Ereignis Schwangerschaft und Geburt *nicht ohne Sträuben* an ihre Grenzen getrieben zu werden scheinen. Sie erzählen von der (national-) gesellschaftlichen Vereinnahmung des Mutterbildes und den davon nicht trennbaren Fragen nach Rollenzuweisungen und *Elementen einer feministischen Ökonomiekritik*. Die verschiedenen *Anforderungen an Frauen und Männer* in Hinblick auf Elternschaft ist dabei nur eine mögliche Kategorie des Heftes, das sich dem Thema aus verschiedenen Blickwinkeln nähern will, dabei merkt, wo und wie Geschlechterdichotomien wirken, diese aber nicht wiederholen will. Eine fast schon banale Anmerkung ist in diesem Zusammenhang, dass nicht jeder Erfahrungsbericht einer Schwangerschaft in einer Geburt münden muss und dass Gebären trotz der so attraktiven Konkurrenz des Begehrens eine feministische linke Schlüsselkategorie bleibt, die nicht nur Eltern etwas angeht. Sie bleibt, soviel können wir in den letzten Wehen dieser *outside* konstatieren, auch weiterhin unabgeschlossen. So kann diese Ausgabe deshalb ohne Artikel zu Paragraph 218, Hormonen und Reproduktionstechnologien erscheinen, weil wir nicht nur unsere einzelnen Ausgaben in Beziehung zueinander sehen, sondern auch, weil wir hoffen, durch angeregte Leser_innen in der Darstellung und Diskussion um wichtige Positionen, Erfahrungen und Themenbereiche ergänzt zu werden. Vielleicht im nächsten Heft, das so oder so die Maße eines Blauwalbabys erreichen wird. Erst in den letzten Wehen dieser Ausgabe stie-

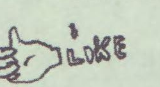
INHALT

eschlecht und Sexualität. Über Begehren zu re-
en scheint dieser Tage sehr viel einfacher, als et-
as so körperliches und offenkundig „naturhaftes“
ie „Gebären“ zu thematisieren. Weil es sich dabei
m eine „Sache“ handelt, die obwohl oder weil
e uns tatsächlich alle betrifft, zu banal scheint,
m sie zu politisieren? Weil wir uns die in diesem
egriff mitschwingende massive Körperlichkeit,
ie damit verbundenen Ideologien, mythischen
berhöhungen und Weiblichkeitszumutungen aus
uten Gründen gerne vom Leib halten möchten?

as auch immer dieses Unbehagen auslöst: Wir
aben uns entschieden, „Gebären“ als Thema ei-
es linken Feminismus, der aus all seinen unter-
hiedlichen Vorgängerinnen gelernt hat, zu re-
rtikulieren. Wir stellen fest, dass trotz der Politi-
erung des Privaten durch die Frauenbewegung
er 70er bestimmte Themen auch heute in der Lin-
en unterrepräsentiert sind. Mutterschaft wird
or allem in konservativen oder sogenannten post-
eministischen Diskursen und nie ohne Auffor-
erungscharakter thematisiert. Nach wie vor be-
ifft uns der Komplex „Gebären“ persönlich: Ei-
ige von uns sind Mütter, viele von uns werden
s (scheinbar) heterosexuelle Frauen einerseits
ihrem Liebes- und Sexleben, andererseits als
bjekte von Gesundheits- und Bevölkerungspo-
tiken mit den Themen Schwangerschaft, Verhü-
ung, Abtreibung und Muttersein konfrontiert.

ir betrachten „Gebären“ als eine Schnittstelle
wischen dem Privaten (oder: als privat Gelten-
em) und dem Politischen, die es aus verschiede-
en Perspektiven zu untersuchen gilt. Ein Herz-
ück dieser Ausgabe ist unser „Müttergespräch“,
as übers Heft verteilt auftaucht. Obwohl es
urchaus eine Struktur- und Kommentarfunktion
rfüllt, spricht es dabei nicht für oder über die
rtikel, sondern aus der persönlichen Erfahrung
er Mütter unseres outside-Umfeldes. In deren
rleben von Gebären artikuliert sich zwar eine
dikale Subjektivität, aus deren Abarbeiten an
er gesellschaftlichen Realität sich dann aber
ber die Einzelne hinausgehende feministische
orderungen ergeben. Das Gespräch verweist
omit auf ein Spannungsfeld, das für unsere Aus-

ßen wir außerdem auf den Blog *„Fuckermothers – feministische Perspektiven auf Mutterschaft“*. Wir verteilen einen „Like!“-Facebookdaumen dafür und hoffen, dass die Diskussionen hier, dort und überall weitergehen!



P.S.: Wer sich fragt, was eigentlich aus Lieschen Müller aus der otb #1 geworden ist, der sei beruhigt: Das, was im Internet so über sie verbreitet wird, stimmt nicht. So heißt es dort zum Beispiel: „Die Reichen und Schönen dieser Welt sind schon zu beneiden: nicht nur, dass sie es sich leisten können, viel Geld für scheinbar ewige Jugend auszugeben, sie scheinen auch die Folgen einer Schwangerschaft kaum spüren zu müssen. Eine Angelina Jolie, Gwyneth Paltrow oder Jennifer Lopez ist selbst wenige Wochen nach der Geburt von Zwillingen wieder rank und schlank wie vor der Schwangerschaft, während Lieschen Müller eventuell jahrelang mit dem Abnehmen der Pfunde zu kämpfen hat, die während der Babyzeit gewonnen wurden.“[1] Bullshit! Lieschen Müller kämpft auch weiterhin nicht gegen Pfunde, sondern gegen sexistische Zumutungen aller Art!

1 http://kalorien-tabelle.tv/abnehmen-tipps/abnehmen-geburt.html

IMPRESSUM

outside the box - Zeitschrift für feministische Gesellschaftskritik
outside.blogsport.de

c/o linxxnet, Bornaische Str. 3d, 04277 Leipzig, V.i.S.d.P. - N. Groß,
Herausgeber: Lotta e.V.

Redaktion: Jeanne Bindernagel, Marie Goldt, Mandy Hauser, Anne Yola Hofmann, Anna Kow, Maria Molitor, Marianne Papst, Barbara Schnalzger, Virginia Spuhr, Constanze Stutz, Grete Thau, Olga Winter, Magda Wlostowska, Katharina Zimmerhackl

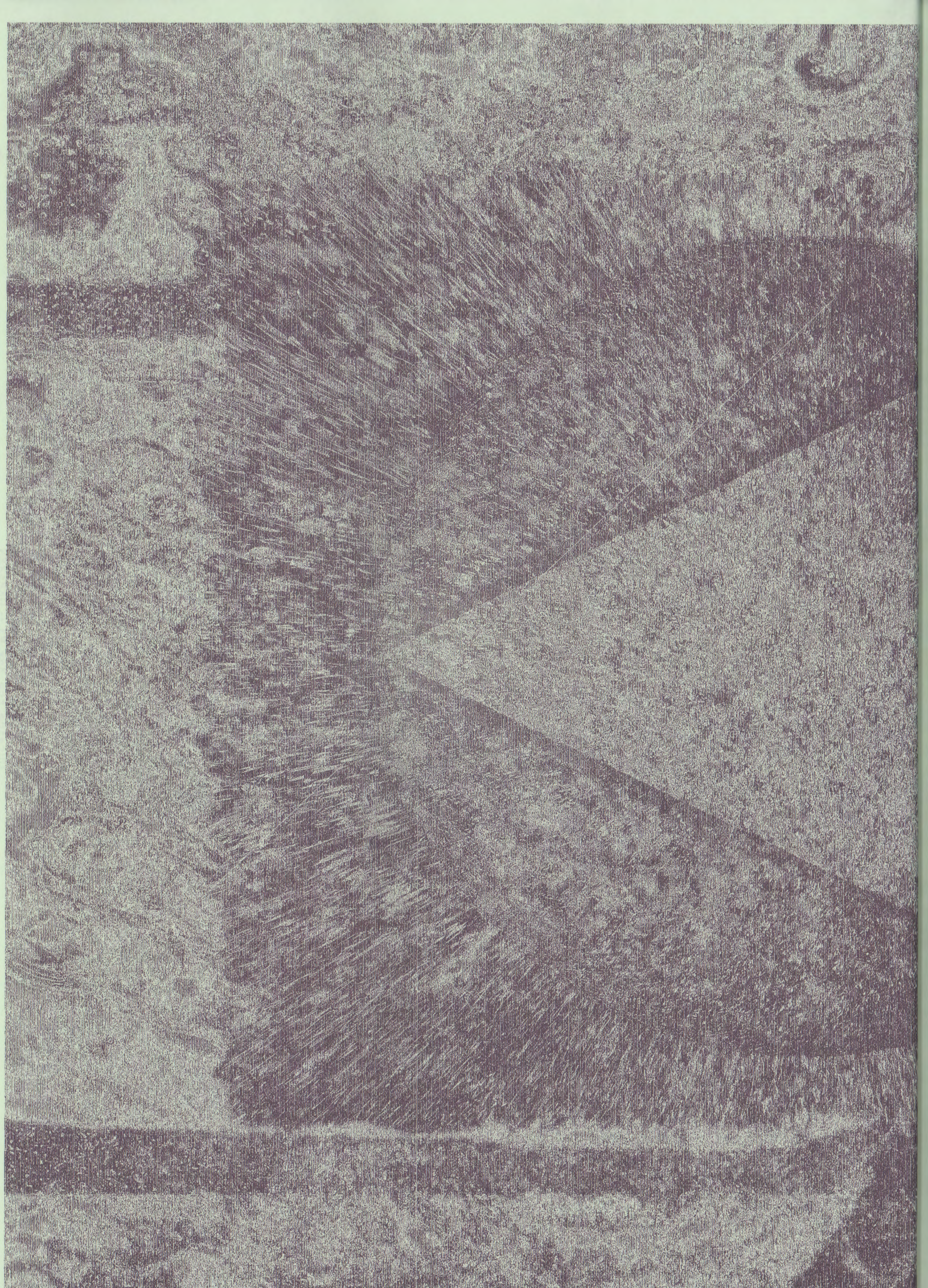
Ihr habt Fragen, Anregungen, Kritik, Lob oder wollt bei uns mitmachen? Schreibt uns an: *inside@outside-mag.de* | Ihr wollt noch so ein schickes Ding?
Bestellungen: *vertrieb@outside-mag.de* | Preis: 4,50 Euro [4,00 Euro ab 10 Stück]

Bildnachweise: S. 4, 75: Franziska Junge | S. 14-17: © Museum für Verhütung und Schwangerschaftsabbruch Wien | S. 19, 40, 51/54, 70, 77: Silke Briel | S. 86-88, 94-97: Katharina Zimmerhackl [Idee + Konzept] & Marion Hammer [Fotografie]

Gestaltung: Silke Briel, Sophie Wolfbauer, Katharina Zimmerhackl

Eigentumsvorbehalt: Diese Zeitung bleibt bis zur Aushändigung an den/die Adressat_in Eigentum des/der Absender_in. >Zur Habenahme< ist keine Aushändigung im Sinne dieses Vorbehalts. Nicht ausgehändigte Zeitungen sind unter Angabe von Gründen an den/die Absender_in zurückzusenden.

© Dezember 2011



einebnen. Verloren ging damit aber auch die Wahrnehmung, dass mit der Thematisierung von Subsistenzarbeit der männliche Industriearbeiter als traditionelles politisches Subjekt kritisiert wurde. Geradezu antipodisch enthält diese Perspektive eine Kritik am Fortschrittsbegriff kapitalistischer „Entwicklung", weil sie die von Marxisten als rückständig und unpolitisierbar diskreditierten Klassen – Frauen und Bauern – endlich auch als politisches Subjekt adressierte.
Die Frage nach der Zusammensetzung des politischen Subjektes wurde erst Ende der 1990er erstmals unter anderem in Negri/Hardts *Empire* wieder aufgegriffen. Obwohl die *Bielefelderinnen* und die Thesen in *Empire* recht unterschiedlich anmuten, kommen beide Positionen zu strukturell sehr ähnlichen Antworten. Zunächst soll die historische Position der *Bielefelderinnen* untersucht werden. Auf *Empire* und die gegenwärtige Diskussion komme ich später zurück. Spannend erscheint mir an der Auseinandersetzung mit den *Bielefelderinnen* bzw. dem Differenzfeminismus die Frage, warum gerade der Versuch einer antikapitalistischen feministischen Kritik, die vom Anspruch ausging, die Heterogenität von Subjektivitäten und Klassenverhältnissen im Kapitalismus angemessen zu repräsentieren, in eine identitäre Position umschlägt. Wie kommt es zu dieser eigenartigen Verschiebung? Ich möchte jedoch im Folgenden darstellen, dass mit dieser Wahrnehmung leider auch etwas ganz anderes zum Verschwinden gebracht wurde, was rückblickend als typisches Symptom der postmodernen Diskussion gelten kann.

Es war einmal in Bielefeld – Life is Life

Im Anschluss an Rosa Luxemburgs *Die Akkumulation des Kapitals* ging es den *Bielefelderinnen* um eine Umkehrung der Perspektive bei Marx. Im Gegensatz zu Marx' Prognose, dass in kapitalistischen Gesellschaften zunehmend alle Menschen zunächst expropriiert und dann zu freien LohnarbeiterInnen würden, geht es hier um die Theoretisierung des Faktums, dass der Großteil der Weltbevölkerung heute nach wie vor nicht vorwiegend von „doppelt freier Lohnarbeit" lebt.[2] Damit wird die Abgeschlossenheit der so genannten „ursprünglichen Akkumulation"[3] bei Marx in Frage gestellt und stattdessen eine Gleichzeitigkeit und Persistenz unterschiedlicher Klassenformen, Hierarchie- und Ausbeutungsverhältnisse als funktionaler Bestandteil des Kapitalismus konstatiert. „[Rosa Luxemburg] stellte nicht nur eine fortdauernde historische Gleichzeitigkeit von kapitalistischen und nichtkapitalistischen Bereichen in der Dritten und Ersten Welt fest, sondern baute ihre Theorie auf der Logik des Verhältnisses zwischen beiden auf: „Das Entscheidende ist, dass der Mehrwert weder durch Arbeiter noch durch Kapitalisten realisiert werden kann, sondern durch Gesellschaftsschichten oder Gesellschaften, die selbst nicht kapitalistisch produzieren."[4]
Daraus folgt ein durchaus spannender und ernstzunehmender Perspektivwechsel, der bis heute kaum besser formuliert wurde.[5] „Betrachtet man den Kapitalismus als Totalität, müssen also Verhältnisse als nicht nur ökonomische, sondern auch im Sinne der Akkumulation unabdingbare miteinbezogen werden, die bislang für außer-ökonomisch, ja, natürlich und damit überhistorisch gehalten wurden, bloß deshalb, weil sie sich nicht in einem Lohnarbeitsverhältnis abspielten; z.b. gerade Frauen-Arbeit: Kindergebären und -aufzucht, Befriedigung der Bedürfnisse des Mannes nach Essen, Sexualität, Kommunikation."[6] An solchen Stellen scheint mir die ungeheuerliche theoretische Dominanz der Marxisten in dieser Zeit selbst bei ihren Kritikerinnen theoretische Spuren in ihren Bezügen hinterlassen zu haben. Einerseits ist das erklärte Ziel verständlich: „Uns kam es darauf an, dass die Arbeit, die in die Produktion des Lebens oder Subsistenz einging – hauptsächlich Arbeit von Frauen – als „Arbeit" sichtbar wurde und nicht weiterhin ins Reich der Natur verwiesen wurde"[7], heißt es bei Werlhof. Und Maria Mies beschreibt diesen Zusammenhang folgendermaßen: „Danach umfasst Subsistenzproduktion alle Arbeit, die bei der Herstellung und Erhaltung des unmittelbaren Lebens verausgabt wird und auch diesen unmittelbaren Zweck hat... Zu ihr gehört auch die Arbeit der Kleinbauern, die hauptsächlich für den eigenen Konsum arbeiten, vor allem Kleinbauern in den unterentwickelten Ländern."[8] Damit wird das politische Subjekt des produktiven männlichen Industriearbeiters durch die SubsistenzarbeiterInnen – Frauen und Bauern – ersetzt. Scheinbar analog zur Begründung des produktiven Arbeiters als politisches Subjekt bei Marx wird auch die Subsistenzarbeiterin durch ihre Stellung im Produktionsprozess definiert: „Damit steht der Begriff der Subsistenzproduktion im Gegensatz zur Waren- und Mehrwertproduktion. Bei der Subsistenzproduktion ist das Ziel „Leben", bei der Warenproduktion ist das Ziel Geld, das immer mehr Geld „produziert", oder die Akkumulation von Kapital."[9] Allerdings hat sich bei dieser Einschreibung in die Logik der Produktivität eine wichtige Verschiebung ereignet. Plötzlich wird die Subsis-

2 So wie sich auch die repräsentative Demokratie als angeblich adäquate Herrschaftsform für den Kapitalismus bekanntlich keineswegs überall durchgesetzt hat.

3 Das Kapitel zur ursprünglichen Akkumulation im Kapital Band 1 beschreibt den historischen Prozess der Expropriation von Kleinbauern und der Herstellung der doppelten Freiheit des Lohnarbeiters als Enteignungsprozess, die dem Kapitalismus vorausgehen muss und deshalb doppelt frei ist: frei von direkter Herrschaft, aber auch jeglicher Produktionsmittel enteignet.

4 Luxemburg, Rosa: Die Akkumulation des Kapitals. Zitiert nach Werlhof, Claudia von: Frauenarbeit. Der blinde Fleck in der Kritik der politischen Ökonomie. In: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis 1. München 1978. S. 20.

5 Und zunehmend wieder an Bedeutung gewinnt, was eine ökonomiekritische Diskussion des Kolonialismus angeht, wie z.B. bei Silvia Federici.

6 Werlhof 1978. S. 23.

7 Werlhof 1978. S. 117.

8 Mies, Maria: Subsistenzproduktion, Hausfrauisierung, Kolonisierung. In: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis 9/10. München 1983. S. 117.

9 Ebd. S. 117.

10 Ebd. S. 118.

11 Mies, Maria: Gesellschaftliche Ursprünge der geschlechtlichen Arbeitsteilung. In: Bennholdt-Thomson, Veronika/Werlhof, Claudia von/Mies, Maria: Frauen, die letzte Kolonie. Hamburg 1983. S. 169 ff.

tenzarbeit nicht nur innerhalb, sondern gleichzeitig transhistorisch und jenseits des kapitalistischen Produktionsverhältnisses verortet. Anstelle einer immanenten Kritik ist ein ontologisches Prinzip der gesellschaftlichen Produktivität getreten: „Es muss vielmehr darum gehen, die Subsistenzproduktion aus den Fängen des Polypen Kapital zu befreien und Autonomie über unsere Körper und unser Leben zurückzugewinnen."[10] Hier wird eine strukturelle Ähnlichkeit extrapoliert, die nicht nur eine analytische Kategorie sein soll, sondern bereits der Vorschein einer besseren antikapitalistischen Gesellschaft.

„Zunächst ist festzuhalten, dass Frauen ihren ganzen Körper als produktiv erfahren können, nicht nur ihre Hände oder ihren Kopf. Aus ihrem Körper produzieren sie neue Menschen und die erste Nahrung für diese Menschen. Es ist von entscheidender Bedeutung für unsere Fragestellung, dass der Zusammenhang zwischen Gebären und Nähren als echt menschliche, d.h. bewusste, historisch gesellschaftliche Tätigkeit gesehen wird. Frauen haben sich die Fähigkeit Kinder zu gebären und Milch zu produzieren, in der gleichen Weise angeeignet, wie die Männer sich ihre körperliche Natur angeeignet haben, nämlich in dem Sinn, dass ihre Hände und ihr Kopf durch Arbeit und Reflexion Fertigkeiten erlangten bei der Schaffung und Handhabung von Werkzeugen. Darum ist die Aktivität der Frauen beim Gebären und Nähren von Kindern als Arbeit zu interpretieren."[11]

Nachvollziehbar erscheint mir hier die Deutung von Gebären als gesellschaftliche Leistung. Diese These hat angesichts der zunehmenden Bedeutung von PID und Kontrolluntersuchungen, sowie des Anspruches an Frauen, sich selbstbestimmt um ihre Gesundheit und ihre reproduktive Funktionalität zu kümmern, ihre Aktualität bewahrt.

Problematisch dabei ist eine sich daran anschließende Dichotomisierung von guten = lebensförderlichen und bösen = akkumulationsförderlichen Tätigkeiten im Kapitalismus. Gänzlich bizarr ist jedoch die Umdeutung jeglicher menschlicher Tätigkeit bzw. körperlicher Praxis als Arbeit im „voll entfalteten Sinne". Damit wird der marxsche Arbeitsbegriff wieder aufgenommen und in diesem Sinne auch Gebären als „produktiv" definiert. Und warum wurde das Verständnis der Kategorie Differenz, insbesondere bei Maria Mies sowie ab 1981 auch bei den anderen *Bielefelderinnen*, zunehmend vereindeutigt und damit auch gleichzeitig selbst wieder dichotomisiert?

Bemerkenswert ist an der Herangehensweise der *Bielefelderinnen*, dass dort versucht wurde, vom Subjekt des männlich industriellen Lohnarbeiters Abstand zu nehmen und stattdessen den Blick für die Heterogenität von Arbeitsverhältnissen innerhalb der kapitalistischen Vergesellschaftung zu öffnen. Insofern scheint mir der Begriff Differenz eine Suche nach Verbindungslinien und Trennungen zwischen gesellschaftlichen AkteurInnen zu repräsentieren. Wie schon angedeutet, findet sich insbesondere in den Texten der späten 1970er Jahre ein analytischer, nicht wertender Begriff von Differenz im Kapitalismus, der von der Zentralität des industriellen Lohnarbeiters Abstand nimmt. An diesem Punkt scheint der Versuch auf, der dichotomischen Struktur der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Repräsentation im Marxismus einen Begriff der Differenz entgegenzusetzen. Dieser kritisiert die Trennung zwischen Produktion und Reproduktion sowohl in Bezug auf das Geschlechterverhältnis, als auch auf eine globalisierte kapitalistische Ökonomie. Andererseits entwickelte sich der Begriff der Differenz zunehmend auch als ontologischer, der neue Gemeinsamkeiten schafft, gleichsam ein moralisches Dach, unter dem sich die SubsistenzproduzentInnen – Frauen und Bauern – zusammenfinden, die gemeinsam ein Gegenprinzip zum Kapitalismus leben. Damit verliert dieser Begriff jedoch seinen heterogenen Inhalt und wird zu einem negativen Abziehbild dessen, was er zuvor infrage gestellt hatte. Aus der analytischen Kategorie wird damit auch ein identitärer Begriff, der Frauen und Bauern qua ihrer Stellung im Produktionsprozess zu einer positiven ethischen Gemeinschaft stilisiert.

Affektive Arbeit – die Subsistenz des 21. Jahrhunderts

Wer sich fragt, ob derartige Positionen nicht längst veraltet sind und die Auseinandersetzung damit insofern nur noch historisch ist, der wird durch die Lektüre von Negri/Hardts *Empire* eines Schlechteren belehrt. Denn auch in *Empire* findet sich ein ganz zentraler Argumentationsstrang, in dem es um die „biopolitische Produktivität" geht, die dort als ontologische Substanz gesellschaftlicher Produktion bezeichnet wird. Ähnlich ist dort auch die ambivalente Konzeption, in der einerseits alle Arbeit als kapitalistisch subsumierte bezeichnet wird, während sie andererseits auch jenseits dieses Verhältnisses zu existieren scheint. Darunter ist in etwa zu verstehen, dass es auch innerhalb des bestehenden Kapitalismus schöpferische Dynamiken gibt, die als allgemein menschlich gedacht werden und deshalb als Vorschein einer befreiten Gesellschaft interpretiert und angeeignet werden können. Interessant erscheint mir auch, dass trotz der strukturellen Abwesenheit einer feministischen Position in *Empire* die Thesen dort

zu ganz ähnlichen Ergebnissen wie die der Differenzfeministinnen führen – mit dem kleinen aber folgenreichen Unterschied, dass Negri/Hardt technikbegeistert und die *Bielefelderinnen* technikkritisch argumentieren. Ganz in der Logik der Marxisten wird in *Empire* eine Technikbegeisterung sichtbar, die zu einer „neuen Verwendung der Maschinen"[12] führen könne.
Was bei den Differenzfeministinnen die Subsistenzproduktion ist, ist bei Negri/Hardt die affektive Arbeit. „Affektive Arbeit bedeutet hier für sich und unmittelbar die Konstitution von Gemeinschaften und kollektiven Subjektivitäten. In mehrfacher Hinsicht konnte so der produktive Kreislauf von Affekt und Wert als ein autonomer Kreislauf der Konstitution von Subjektivität erscheinen, der im Gegensatz zum Prozess der kapitalistischen Verwertung steht."[13] Diese sei, wie die immaterielle Arbeit allgemein, angesichts der Postmodernisierung des Kapitalismus an eine zentrale Stelle gerückt. Affektive Arbeit wird als Bestandteil der immateriellen Arbeit verortet. Immaterielle Arbeit bezeichnet zunächst die Zunahme von Arbeiten, die mit der Informatisierung der Produktion zusammenhängen. Das Bild dieser Dienstleistungen ist geprägt vom Umgang mit dem Computer sowie von Kommunikation, womit diese Fähigkeiten zu Primärqualifikationen geworden sind. Der andere Teil ist die affektive Arbeit. Sie wird beschrieben als „Arbeit am körperlichen Wohlbefinden" oder auch „Frauenarbeit". Auch hier findet sich eine Dichotomisierung von Tätigkeiten und Anforderungen, die dem postulierten neuen Subjekt der Multitude nicht gerecht wird.[14] Umso wichtiger scheint es mir, die durchaus verbreitete Anwendung des Begriffes der affektiven Arbeit zu kritisieren. Dies geschieht z.B. in der Lesart von Rosemary Hennesy, die dort einen „Mehrwert" verortet, der nicht vollständig kapitalistisch angeeignet werden könne. Auch bei Encarnacion Gutierrez Rodriguez findet sich eine Verwendung dieses Begriffes als „affektiver Wert" von migrantischer häuslicher Arbeit.[15] Nicht zufällig beziehen sich Negri/Hardt auch auf ökofeministische Positionen wie die von Vandana Shiva, die von einer positiven Biopolitik von unten ausgeht.
Die Stärke von *Empire* scheint mir nach wie vor darin zu liegen, einer neuen politischen Subjektivität nachzuspüren, die von den Autoren als die strukturell heterogene Multitude benannt wird. Beide vorgestellten Konzeptionen – die der Bielefelderinnen und die von Hardt/Negri – stellen die Heterogenität der Klassenverhältnisse in den Mittelpunkt ihrer Auseinandersetzung. Aus dieser Abkehr von einem einheitlichen politischen Subjekt erwächst jedoch die Notwendigkeit einer Synthesis oder Verknüpfung der Vielfalt. Wenn in der aktuellen Phase des Kapitalismus zunehmend alle Menschen auf sehr unterschiedliche Weise diesem Produktionsverhältnis subsumiert werden – also als Multitude, Heterogenität oder Differenz –, wie können die Menschen darin eigentlich gemeinsame Interessen erkennen und gemeinsam kämpfen?
Die schlechte Lösung dieser politischen Frage besteht in beiden Fällen in einer sekundären Homogenisierung des politischen Subjektes, die auf den apolitisch religiösen Begriff des Lebens zurückgreift. Im Namen des Lebens ist es dann auch für marxistisch geschulte Feministinnen und Postoperaisten möglich, einem Vitalismus zu frönen, der verkürzt als Produktivität des Gebärens oder Produktivität des Lebens – so gesehen ein weisser Schimmel – bezeichnet werden könnte. „Nur die Subsistenzproduzenten (Frauen, Bauern) können nämlich Leben schaffen (Menschen, Nahrung, Glück). [...] Die Ware selbst ist tot (Tauschwert), sie kann erst wieder durch Subsistenzarbeit, Lebensarbeit, Hausfrauenarbeit (Liebe) zum Leben (Gebrauchswert) erweckt werden."[16]
Die Produktivität des Gebärens erschafft ein politisches Subjekt, das keine Feindschaft gegenüber kapitalistischer Produktivität zusammenhält, sondern der Wunsch, positiv an Dynamiken wie Produktivität im Kapitalismus anknüpfen zu können. Deshalb erscheint die meist auf Mangel gegründete Subsistenzproduktion nicht als Teil des Problems kapitalistischer Vergesellschaftung, sondern als Teil der Lösung. Ärgerlicherweise wird in dieser Perspektive auch die zuvor als Unterwerfung kritisierte weibliche Hausfrauenarbeit wieder als Liebe gefeiert, und nicht als Zumutung der „Arbeit als Liebe"[17] kritisiert. In *Empire* ist die Antwort ganz ähnlich, etwas weniger essentialistisch, dafür aber stärker von der herbeihalluzinierten Wiederaneignung der Produktionsmittel geprägt: „Affektive Arbeit produziert soziale Netzwerke, Formen der Gemeinschaftlichkeit, der Biomacht."[18] Wie Susanne Schultz treffend formulierte, wird damit zugleich eine

PLÖTZLICH WIRD DIE SUBSISTENZARBEIT NICHT NUR INNERHALB, SONDERN GLEICHZEITIG TRANSHISTORISCH UND JENSEITS DES KAPITALISTISCHEN PRODUKTIONSVERHÄLTNISSES VERORTET.

12 Negri, Antonio/Hardt, Michael: Empire. Die neue Weltordnung. Frankfurt a.M. 2002. S. 411.

13 Hardt, Michael: Immaterielle Produktion, Biomacht und Potenziale der Befreiung. URL: http://unirot.blogsport.de/images/hardt_affektive_arbeit.pdf

14 In Empire wird das ehemalige eindimensionale Subjekt der männlich industriellen Arbeiterklasse durch ein neues, eher philosophisch konzipiertes Subjekt der Multitude ersetzt, in dem verschiedenste Arbeits- und Nichtarbeitsformen als gleichermaßen unter das Kapitalverhältnis subsumiert thematisiert werden.

15 Insbesondere in der englischsprachigen Diskussion wurde sogar zeitweise versucht, einen affective turn in der Diskussion um Dienstleistungsarbeit herbeizureden, siehe: Ticineto Clough, Patricia: The Affective Turn. Theorizing the Social. Durham 2007.

16 Mies 1983. S.117. Ich vernachlässige hier absichtlich eine Kritik an der bereits überholten Position von Maria Mies.

17 „Arbeit aus Liebe, Liebe als Arbeit " war einer der grundlegenden feministischen Texte von Gisela Bock und Barbara Duden, die die Entstehung der Frauenarbeit im Kapitalismus, zu der die Unsichtbarkeit von privater unbezahlter Reproduktionsarbeit gehört, beschreiben.

18 Negri/Hardt 2002. S. 304.

lange Tradition linker Idealisierung von Reproduktionsarbeit als Nicht-Entfremdung und Herrschaftsfreiheit fortgeführt.[19]

Reproduktionsmaschinenkommunismus

Gleichzeitig zur erfreulichen Wiederentdeckung von Marx am Ende der Postmoderne und des Endes des Endes der Geschichte finden sich zunehmend auch wieder Auseinandersetzungen mit Reproduktion. In diese Richtung argumentieren unter anderem auch einige AkteurInnen, die sich selbst als KommunistInnen und queer verorten. In Auseinandersetzung mit queeren Texten wie Beatriz Preciado oder Donna Haraway wird hier versucht, Technik und Produktivkraftsteigerung nicht nur für die Produktion, sondern auch für die gesellschaftliche Reproduktion als emanzipatives Potential zu untersuchen.[20]
So schlägt z.B. Johannes Paul Raether in seiner Performance-Serie „Transformella" vor, die Reproduktion im Moment ihrer massenhaften industriellen Anwendung durch eine globale Reproduktionsmedizinindustrie darauf hin zu untersuchen, welche Potentiale diese für eine neue Avantgarde eröffnen könnte. Die Avantgarde kommt von den Rändern der Gesellschaft, es sind die Queer-People, deren Kritik der Heteronomativität hier unmittelbar praktisch zu werden verspricht. Meiner Ansicht nach handelt es sich jedoch um die technologische Beantwortung einer sozialen Frage, womit eine herrschaftskritische Auseinandersetzung mit Gesellschaft umgangen wird. Als emanzipatorisch wird gewürdigt, dass durch die Anwendung von Reproduktionsmedizin eine nicht heteronormative Elternschaft und damit eine Dekonstruktion der Zweigeschlechtlichkeit möglich werde. Diese Idee kann sich durchaus auf eine feministische Traditionslinie berufen, die von Simone de Beauvoir über Shulamith Firestone bis zur bereits erwähnten Donna Haraway reicht.
Allerdings handelt es sich um eine Tendenz, die der androzentrischen Vorstellung des autonomen Subjektes verhaftet bleibt, selbst wenn, wie bei Firestone, eine grundsätzliche Änderung der Gesellschaft angestrebt, und nicht nur eine gleichberechtigte Teilhabe innerhalb des Bestehenden gefordert wird. In dieser Vorstellung wird der Körper der Frau – nicht aber der des Mannes – und die damit einhergehende nicht freiwillig gewählte Fruchtbarkeit nicht nur als eine Einschränkung der sexuellen Praktiken, sondern grundsätzlich als Problem thematisiert. Die Gebärfähigkeit der Frau gilt darin als der entscheidende Punkt, weshalb Frauen nicht gleichberechtigt in die produktive Arbeit einbezogen werden könnten.
Dieser Vorstellung ist entgegenzuhalten, dass es dem Kommunismus doch hoffentlich um die Entwicklung eines Naturverständnisses geht, das mehr Subjektivitätsformen anerkennt als den arbeitsfähigen männlichen Körper. Sonst droht diese Utopie – wie Raether durchaus selbst kritisiert – in eine eugenische Position umzukippen, die die Natur von alten, jungen und anderen hilfsbedürftigen Körpern weiter an der Norm der Funktionalität des Kapitalismus misst. Solche Positionen berufen sich meist auf Friedrich Engels' Schriften, die den gesellschaftlichen Status der Frau auf ihre Biologie zurückführen. Ganz analog zu Raether formuliert Firestone ihre Vorstellungen von Utopie: „Ich bin deshalb der Ansicht, dass die erste Forderung an irgendein alternatives System lauten muss: 1. Die Befreiung der Frauen von der Tyrannei der Fortpflanzung durch jedes nur mögliche Mittel. Verlagerung der Kindererziehung auf die gesamte Gesellschaft, auf Männer sowohl wie Frauen. [...] Mit Kindertagesstätten speist man die Frauen billig ab und erleichtert nur die augenblickliche Last, ohne danach zu fragen, weshalb diese Last den Frauen aufgebürdet wird. Andererseits gibt es da die etwas ferner liegenden Lösungen, die auf dem Potential moderner Embryologie aufbauen, d.h. also auf künstlicher Fortpflanzung."[21] Solange aber die Reproduktionsmedizin weiter auf Menschen zur Produktion angewiesen ist, scheint mir hier eher eine Delegation der Funktion des gebärfähigen Geschlechtskörpers an Leihmütter stattzufinden. Die Verschiebung der Reproduktion auf „domestic workers", Eispenderinnen und Leihmütter hebt meiner Ansicht nach die bestehende gesellschaftliche Heteronormativität nicht auf, sondern setzt die gesellschaftlich hergestellte Trennbarkeit von sexuellen Praktiken und generativer Reproduktion qua Verhütungsmitteln unter kapitalistischen Bedingungen weiter fort. Wer es sich leisten kann, delegiert Haushaltsarbeit, heteronormative Arbeitsteilung und Gebären wieder an Frauen, die bekanntlich schon immer mit diesen Tätigkeiten in Verbindung gebracht wurden. „Weil Frauen mit dem gesellschaftlichen Bild von Müttern in Verbindung gebracht werden, bittet man sie insgesamt eher als Männer darum, sich um psychische Bedürfnisse zu kümmern. Die Welt erwartet von den Frauen Mütterlichkeit, und dieser Sachverhalt verbindet sich unter der Hand mit vielen Arbeitsplatzbeschreibungen."[22] Diese Arbeiten werden zum allergrößten Teil unter prekären und schlecht bezahlten Bedingungen von Migrantinnen übernommen – es findet sich also eine neue

19 Schultz, Susanne: Neue (affektive) Arbeit, alte Dualismen. Zur feministischen Kritik am Begriff der „immateriellen Arbeit". URL: http://www.linksnet.de/de/artikel/24257

20 Siehe dazu auch Kalender, Ute: Das Verhältnis von Linken und Queers zu Reproduktionstechnologien. In: Jungle World Nr. 19/2011.

21 Firestone, Shulamith: Frauenbefreiung und sexuelle Revolution. Frankfurt a.M. 1975. S.191.

22 Vgl. Hochschild, Arlie: Das gekaufte Herz. Frankfurt a.M. 1983.

Arbeitsteilung zwischen privilegierten und weniger privilegierten Frauen. Wie Melinda Cooper[23] andeutet, arbeiten dieselben Frauen häufig gleichzeitig oder nacheinander als Eispenderin, „sexworker", Leihmutter und als „domestic worker", ohne sich miteinander zu solidarisieren und politisch zu unterstützen, da die Identifikation mit dem einen Job häufig über die Abgrenzung vom anderen läuft. Am Horizont wird aber erklärtermaßen von Raether die ganz unkörperliche Zeugung, Austragung und Geburt herbeigesehnt. Der Mensch entspränge dann irgendwann tatsächlich dem Kopfe, und nicht mehr dem Uterus.
Bis es mit der technischen Entwicklung soweit ist, könnten gerade historisch materialistische DenkerInnen die Zeit sinnvoll dafür nutzen, darüber nachzudenken, warum sich der Kinderwunsch im Kapitalismus immer auf das sogenannte „eigene" Kind bezieht. Gibt es im globalisierten Kapitalismus nicht bereits genügend Kinder, die Bedarf nach fürsorglichen und verbindlichen sozialen Elternschaften hätten? Was bedeutet das für die Utopie von gesellschaftlicher Reproduktion? Vielleicht gälte es für die Entwicklung einer anderen Gesellschaft eher nach sozialen Beziehungsformen und Verhältnissen zu forschen, die die kindliche Bedürftigkeit und Abhängigkeit aus der strukturell gewaltförmigen Kleinfamilie herauslösen könnten, anstatt im Kommunismus jedem Individuum sein/ihr/unser Kind zu ermöglichen. Unter anderem gälte es dabei die Selbstverständlichkeit in Frage zu stellen, mit der der Kinderwunsch mit der romantischen Zweierbeziehung verknüpft wird, auch wenn diese homosexuell sein mag. Warum keine freundschaftliche Assoziation mit Menschen, die sich weder durch biologische Verwandtschaft noch durch Liebesbeziehung, sondern durch ähnliche Vorstellungen in gemeinsamer Kindererziehung zusammenfinden?
All diese Fragen sowie die sich vermutlich daran anschließende Diskussion, wer welche Arbeiten für das Kind übernimmt, wenn es denn einmal da sein sollte, wird durch die Phantasie der technischen Machbarkeit meiner Ansicht nach eher desartikuliert. Ich halte deshalb die Ausweitung der kommunistischen Technikbegeisterung auf die Reproduktion nicht für sinnvoll, auch wenn sie nicht-heteronormative Lebensgemeinschaften adressiert und einschließt. Angesichts der zunehmenden Verbreitung einer global organisierten Leihmutterschaftsindustrie, die Eispenderinnen und/oder Samenspender mit „ethnischer Expertise", Leihmütter aus Indien und internationale Reproduktionsmedizin in Verbindung setzt, gälte es doch eher, die „Produktivität" dieses Prozesses immanent zu kritisieren.

Schluss/Aus/Ende/

Abschließend möchte ich die Frage in den Raum stellen, welche anderen Möglichkeiten es geben könnte, um eine Kritik der politischen Ökonomie mit einem materialistischen Begriff sozialer und generativer Reproduktion zu verknüpfen. Wie dargestellt, waren die 1968er ff von einer langen zähen Auseinandersetzung mit den theoretischen Vorgaben des marxschen Arbeitsbegriffes und der Produktivität geprägt, die letztlich eher nahelegten, dass eine Einschreibung in die marxistische Kritik an ihre Grenzen gekommen ist. Dennoch eröffnet die Auseinandersetzung mit dem Differenzfeminismus einen Blick auf die Grenzen von Marx, auf die seit seiner Wiederentdeckung in den letzten Jahren bisher nur wenige überzeugende Antworten formuliert wurden. Das liegt nicht zuletzt daran, dass es im Kapital von Marx eine Begeisterung für die Produktivkraftsteigerung als Mittel gesellschaftlicher Befreiung gibt, die zumeist nicht kritisiert, sondern wie in *Empire* nur transformiert wird. Ontologisierung ist darauf keine wünschenswerte Antwort, sondern eine Fortschreibung des Produktivismus, und führt stattdessen zu einer zunehmenden Verdrängung bzw. Verkehrung feministischer Erkenntnisse. Das gilt sowohl für die *Bielefelderinnen* als auch für *Empire*.
Queere KommunistInnen können sich zwar auf eine feministische Traditionslinie von Technikbegeisterung – von de Beauvoir über Firestone bis Haraway – stützen, die jedoch gesellschaftliche Befreiung gefährlich nah an neoliberale Konsumstrategien heranführt, und die zumeist auf das Idealbild des autonomen Mannes und nicht auf kreatürliche Bedingtheit oder Bedürftigkeit fokussiert ist. Das im Marxismus dominante Bild von der Maschine als utopisches Potential für gesellschaftliche Emanzipation sollte deshalb endlich ruhen gelassen werden. Es müsste stattdessen um einen Begriff von Heterogenität oder Differenz gesellschaftlicher Ausbeutungsstrategien und Herrschaftsformen im Kapitalismus gehen, der diese Erkenntnis nicht selbst wieder strategisch ummünzt. Gerade im Zusammenhang mit der Reproduktion einer Gesellschaft ginge es viel eher um die Entwicklung menschlicher Kooperation, in der die Einzelnen nicht als perfektible Masse verstanden/angesehen werden, sondern das Ganze als Verhältnis von bedürftigen und verantwortlichen Subjekten konzipiert wird.[24]
Eine Auseinandersetzung mit der historischen Situiertheit des Differenzfeminismus scheint mir vielversprechend, weil der Ausgangspunkt der Postmoderne ein ähnlicher war, wenn auch ganz

23 Vgl. Cooper, Melinda: Life as Surplus: Biotechnology and Capitalism in a Neoliberal Era. Washington 2010.

24 Siehe dazu Federici, Silvia: Anmerkungen über Altenpflegearbeit und die Grenzen des Marxismus. In: Linden, Marcel van der/Roth, Karl Heinz/Henninger, Max: Über Marx hinaus. Arbeitsgeschichte und Arbeitsbegriff in der Konfrontation mit den globalen Arbeitsverhältnissen des 21. Jahrhunderts. Berlin 2009.

25 Ich interpretiere hier Sigmund Freuds Thesen seines Textes zu Melancholie und Trauer, in dem es darum geht zu verstehen, warum ehemalige Liebesobjekte nicht fallengelassen werden können. Als Gegenstrategie wird in der Analyse Erinnern und Durcharbeiten empfohlen.

anders. Auch damals ging es darum, Dichotomisierung und Linearität in Frage zu stellen, und die Trennung von Ökonomie und Kultur aufzubrechen. Allerdings war die Postmoderne auch ein langer Prozess der Melancholie, in dem bekanntlich nicht nur Begriffe wie Fortschritt, Meta-Erzählung und das politische Subjekt zu Grabe getragen wurden, sondern gleichzeitig auch die Erinnerung daran, was damit verloren ging. Auch wenn der Untergang des Realsozialismus zurecht begrüßt wurde, ist damit zugleich auch die Vorstellung abgewehrt worden, dass es denn etwas besseres als den Kapitalismus geben könnte. Damit wurden die bereits in den 1980er Jahren entwickelten Thesen vom Ende der Geschichte und der großen Erzählungen historisch als Antikommunismus determiniert. Die Melancholikerin kann sich bekanntlich nicht auf das verloren gegangene Objekt der Begierde besinnen, weil sie im Prozess der Abwendung von dem verlorenen Liebesobjekt all seine Macht leugnen musste.[25] Zum Glück gibt es seit einiger Zeit Anzeichen dafür, dass die Melancholie nach 20 Jahren auch in einen aktiven Trauerprozess umgewandelt werden kann, in dem es um die Durcharbeitung der verdrängten Vergangenheit geht. Nicht um diese zu rehabilitieren oder zu romantisieren, sondern damit sich die blöden Antworten auf gute Fragen nicht endlos wiederholen. Ob die Epoche, in der Zukunft gestern war, an ein Ende kommt, hängt deshalb auch davon ab, wie feministische Gesellschaftskritik weiterentwickelt werden kann, ohne die Fehler der vorangegangen Generationen zu wiederholen, oder zu behaupten, sie überspringen zu können.

FELICITA REUSCHLING
lebt und arbeitet in Berlin als Kuratorin und Autorin. Sie arbeitet zu feministischer Ökonomiekritik, insbesondere *care work*, reproduktiver Arbeit, Geschichte der feministischen Theorie und den Verbindungslinien von materialistischer Gesellschaftskritik und Geschlechterverhältnis.

La Malinche
– Hurenmutter der Nation

„To put it in most base terms: Malintzin, also called Malinche, fucked the white men who conquered the Indian peoples of México and destroyed their culture"(Moraga 1983:90).

Was die Feministin Cherríe Moraga hier so schön pointiert formulierte, bezeichnet tatsächlich die lange vorherrschende Meinung zu einer der bekanntesten Frauenfiguren der mexikanischen Geschichte. Die von den Spanier_innen u.a. La Malinche oder Doña Marina genannte (ihre indigenen Namen lauten Malinalli-Tenepal oder Malintzin) ist in dem Zusammenspiel ihrer Rollen als indígena[1], Sklavin, Übersetzerin, Verräterin, Mutter, Hure allen Mexikaner_innen ein Begriff. Von der historischen Person ist wenig bekannt, doch ist sie wiederholt Thema zahlreicher Bearbeitungen in Geschichtsschreibung und Literatur. Als gesichert gilt, dass sie als Teil einer Gruppe Frauen oder Mädchen im April 1519 in Tabasco Hernán Cortés, einem spanischen Konquistador, der 1521 das Aztekenreich eroberte, und seinen Soldaten übergeben wurde und von einem spanischen Priester auf den Namen Marina getauft wurde. Cortés und Malinche hatten eine sexuelle Beziehung aus welcher Martín Cortés hervorging, später wurde sie mit dem Konquistador Juan Xaramillo verheiratet und hatte auch mit diesem ein Kind, eine Tochter. Nach 1526 verliert sich ihre Spur.[2]

IHR KÖRPER WIRD ALS GEFÄSS, ALS KOMMUNIKATIONSMITTEL BENUTZT.

La lengua - die Stimme

La Malinches Wirken als Übersetzerin für die Eroberer ist die „Schlüsselfunktion" ihrer Person und bedingt die daraus folgenden Diskurse. Ihre Kenntnis der Maya- und Nahuatl-Sprache, und der Umstand, dass sie das Kastilische rasch erlernte, machte sie zur *lengua* - zur Zunge, zur Sprache. So trat La Malinche aus der Masse der Sklav_innen heraus. Ihre über die bloße Übersetzertätigkeit hinausgehende Bedeutung als *faraute* (vom französischen *herault*) – Kundschafterin, Interpretin, die Fähigkeit, die Verbindung zwischen zwei Kulturen herstellen zu können – ist einzigartig in der Geschichte der Eroberung Amerikas, in welcher Frauen als Teil der Kriegsbeute lediglich Versorgerinnenfunktionen innehatten, welche die Bedürfnisse der Soldaten bedienten: Essen und Sex. Frauen standen generell den jeweiligen Siegern der Konflikte einfach zur Verfügung und so wurden die Indígenas als Teil der Kriegsbeute von den Spaniern bis 1532 gemäß ihres reinen Objektstatus als *piezas*, Stücke, im reinsten Wortsinne gebrandmarkt. La Malinche hingegen wird auf Kodizes, Bilderhandschriften wie dem *Lienzo de Tlaxalca*, zentral gezeigt und in den spanischen Berichten als ehrbare Dame – *Doña* – oder *Señora* Marina bezeichnet und der Name auf Cortés übertragen, der Capitán Malinche genannt wurde (vgl. Díaz del Castillo: 193f). Es scheint, als habe die Sklavin durch ihre Lengua Subjektstatus erhalten, wobei nicht vergessen werden darf, dass sie schon vor ihrer „Übereignung" an die Spanier unfrei war und sozusagen weiter verschenkt wurde.[3] Doch ihre Stimme ist nicht unabhängig, ihr Körper nicht selbstbestimmt, denn Cortés äußert sich durch sie hindurch. Die Lengua, ihre Zunge, ist entäußert und steht als pars pro toto – ihr Körper wird so als Gefäß, als Kommunikationsmittel benutzt. Dies unterstreicht auch ihre Wiedergabe in der indirekten Rede in der Chronik Bernal Díaz del Castillos.

La madre chingada - Die mexikanische Eva

Ihre Rolle als *Traductora* wandelt sich in eine *Traditora* – von der Übersetzerin zur Verräterin – in den Diskursen um die Unabhängigkeit Mexikos. Ein historischer Ausgangspunkt ist die von den

1 Da der Begriff *India/o* pejorativ konnotiert ist, wird in diesem Artikel das wertneutralere *indígenas* verwendet, welches keine adäquate Übersetzung im Deutschen besitzt.

2 Barbara Dröscher stellt das Befremdliche daran heraus, denn „[w]ährend der Mangel an Daten über ihre Vorgeschichte noch aus der Indifferenz gegenüber einer zunächst ja nicht aus ihrem Umfeld hervorgetretenen Frau zu erklären ist, erweckt der Mangel an Daten über den Fortgang ihrer Lebensgeschichte doch Erstaunen, insbesondere angesichts der Tatsache, daß über Marinas Ehemann, Juan Xaramillo, diverse Quellen vorhanden sind. Malinches Spur dagegen verliert sich in Erbstreitigkeiten. Kein Dokument, kein Grabstein, keine Notiz kündet von ihrem Tod. Sie verschwindet spurlos aus der Geschichte" (Dröscher/Rincón 2001: 23).

3 Die nicht gesicherte Überlieferung ihrer Herkunft lässt viel Platz für Legendenbildung, dichterische Phantasien und Praktiken im Sinne des Selbstverständnisses der Chronisten. Bernal Diaz del Castillo inszeniert sie als schöne, eloquente und kluge Aztekin vornehmer Abstammung, die verkauft wurde, um die Erbansprüche ihres jüngeren Bruders nicht zu gefährden. Sonia Rose-Fuggle (1991) begreift La Malinche in Díaz del Castillos Bericht sogar als narrativisches Element im Kontext eines nach Art des Ritterromans entworfenen Texts.

Chronisten beschriebene Denunziation der Verschwörung von Cholula 1519 durch Malinche, die mit einem Massaker an den Einwohner_innen endete[4]. Von Moctezuma initiiert sollte diese zum Ziel haben, die Eroberer des Nachts in Cholula, dem zentralen Heiligtum des Gottes Quetzalcoatl, zu überfallen. Malinche soll durch eine alte Frau von dem Plan erfahren haben und denunzierte das Vorhaben. Mit dem Gebären ihres Sohnes, des symbolisch ersten „Mestizen“, beginnt der „mexikanische Ödipuskomplex“.

Der Begriff "Mestize/Mestizin“ ist rassischen Ursprungs und bezeichnet Menschen, bei denen ein Elternteil „europäischer“ und der andere „indianischer“ Herkunft war. Die so genannten „Mestizen“ stellen in den meisten süd- und mittelamerikanischen Ländern die Bevölkerungsmehrheit oder einen großen Bevölkerungsanteil. Dennoch war ihnen politische Einflussnahme lange verweigert. Das von dem spanischen auf den amerikanischen Raum übertragene „Statut zur Blutreinheit“ *(Estatuto de limpieza de sangre)* verhinderte, dass die indigene und mestizische Bevölkerung öffentliche, politische Positionen einnehmen konnte. So gab es ein sehr ausdifferenziertes Kastensystem, orientiert an rassischen Kategorien. In Anlehnung an die europäische Definition der Nation als eine Art „Volksgemeinschaft“, die aufgrund von ethnischen Kriterien bestimmt wird, wurde im Rahmen der Nationenbildung in Lateinamerika versucht, das Modell einer „gemischten“ Nation, repräsentiert durch die „MestizInnen“, zu etablieren. So sprach der mexikanische Intellektuelle und Bildungsminister José Vasconcelos 1925 von „La raza cósmica“ und sah diese als Grundlage einer neuen von Lateinamerika ausgehenden allumfassenden Kultur an.

In diesem Sinne wird das Konzept der *Mestizaje* im Nationenbildungsprozess Mexikos das wichtigste Element, da es als Grundlage des Modells der *Mexicanidad* das Nebeneinander von Mythen, Erzählungen und Anekdoten bündeln sollte, um eine kollektive Geschichte zu schaffen, die die nationalstaatliche Autorität wiederherstellen sollte. Die mexikanische Revolution markiert den Beginn einer umfassenden kulturellen Inszenierung eines nationalen Sozialpakts, einer „nationalen Familie“, die eine homogene Verbindung des europäisch-spanischen mit dem indianisch-prä-kolumbianischen Erbe anstrebte (vgl. Baxmann 2007:13f).

Neben diesem Entwurf eines kulturellen „Vermischungsprozesses“, als dessen Initiatorin Malinche verstanden wird, gilt sie andererseits in der Abwendung von ihren indigenen Wurzeln als Verräterin der Nation – als Hurenmutter, die ihren Eigennutz über das Wohl ihres Volkes stellte. Octavio Paz' 1950 veröffentlichte Essaysammlung *El laberinto de la soledad* (Das Labyrinth der Einsamkeit) wurde zum Referenzpunkt in der postrevolutionären Auseinandersetzung Mexikos um kulturelle Identitätsdiskurse.[5] Die Eroberung Mexikos versteht Paz als gewaltsamen Akt, als symbolische Vergewaltigung der aztekischen Kultur (neben den unzähligen reellen Vergewaltigungen): „Doña Marina ist zu einer Gestalt geworden, die für alle jene Indiofrauen steht, die von Spaniern verzaubert, verführt, vergewaltigt worden sind“ (Paz 1950/1998:89). Durch den „Sündenfall“ der Mutter Malinche, da sie sich Cortés „freiwillig“ bzw. „passiv“[6] hingegeben habe, werde diese zur Verräterin und Verantwortlichen für das nicht verarbeitete Trauma der „Söhne“, der illegitimen Zeugung und Geburt. Dies führe zur massiven Missachtung der Mutter und Überhöhung des Vaters. Malinches Verhalten stehe als Paradigma für weiblichen Verrat und die Identitätsproblematik der Mexikaner_innen. Sie repräsentiere die geschändete Urmutter im Kontrast zur „intakten“ Jungfrau.

Die Diskurse um den Begriff *Mestizaje* geraten mit dem *Chicano-Movement*[7] ab den 1960er Jahren in den USA in Bewegung. Die mexikanisch-amerikanische Bevölkerung konstruierte sich als „imaginierte nationale Gemeinschaft – La Raza –, deren Basis über die gemeinsamen kulturellen und historischen Wurzeln, über die Vision einer ›bronze people with a bronze culture‹ und über die Abgrenzung von ›Anglo-Amerika‹ definiert wurde“ (Pisarz-Ramirez 2005: 209). Die zunächst auf maskuline Privilegien ausgerichtete misogyne Chicano-Kultur mit der weiteren sexualisierten Zuschreibung Malinches als Traductora/Traditora[8] wird nach und nach durch das Chicana-Movement durchbrochen. Die Protagonist_innen bieten

DURCH DEN „SÜNDENFALL“ DER MUTTER MALINCHE WERDE DIESE ZUR VERRÄTERIN UND VERANTWORTLICHEN FÜR DAS NICHT VERARBEITETE TRAUMA DER „SÖHNE“, DER ILLEGITIMEN ZEUGUNG UND GEBURT. DIES FÜHRE ZUR MASSIVEN MISSACHTUNG DER MUTTER UND ÜBERHÖHUNG DES VATERS.

4 Bezeichnend in dieser Episode in der Darstellung der spanischen Chronisten ist die Wiedergabe Malinches in direkter Rede. Sie wird so als Subjekt der Loyalität gegenüber den Konquistadoren inszeniert.

5 Bereits 1942 veröffentlichte Rubén Salazar Mallén einen Artikel zu dem Malinche-Komplex, welcher allen Mexikaner_innen innewohne und bedeute, dass eine vom Unterbewusstsein gesteuerte Bereitschaft existiere, welche dazu führe, dem „Fremden“ Tribut zu zollen und das „Eigene“ zu verachten. Diese Unterwürfigkeit werde durch Malinche symbolisiert und ist bei Salazar Mallén zudem generell eine Eigenschaft indigener Kulturen (vgl. Leitner 2009:180ff).

6 Nach Octavio Paz bezeichnet das Wort *chingar*, dass über etwas oder jemanden Gewalt ausgeübt wird. Es sei ein maskulines, aktives Verb, wohingegen das feminine Substantiv *la chingada* als Passivität in Reinform verstanden wird. Malinche repräsentiere die „wehrlose“ Chingada. Im Gegensatz dazu sei der Macho die Verkörperung des *chingón*, beispielhaft nennt Paz die spanischen Eroberer.

7 Das Chicano-Movement formierte sich parallel zu den politischen Bewegungen der 1960er Jahre in den USA und protestierte u.a. gegen Rassendiskriminierung, den Vietnamkrieg, die Lebensbedingungen der Landarbeiter_innen. Im nationalen Diskurs der Chicanas/os wurde das mythische *Homeland* der Azteken *Atzlán* zum Symbol, welches auf den gemeinsamen (sowohl kulturellen wie auch geographischen) Ursprung verweist und das Konzept der Mestizaje mit politischen und kulturellen Forderungen vermengt. Diese homogenisierte kollektive Identität, die auf binären Identitätskonstruktionen fußte, wurde erst durch das Chicana-Movement in Frage gestellt.

8 Als prominentes Beispiel kann hier Armando Rendóns Chicano Manifesto von 1971 zitiert werden: „We Chicanos have our share of malinches, which is what we call traitors to la raza who are of la raza, after the example of an Aztec woman of that name who became Cortés' concubine under the name of Doña Marina, and served him also as an interpreter and informer against her own people. The malinches are worst characters and more dangerous than the Tío Tacos, the Chicanismo euphemism for an uncle Tom. [...] In services of the gringo, malinches attack their own brothers, betray our dignity and manhood, cause jealousies and misunderstandings among us, and actually seek to retard the advance of the Chicanos, if it benefits them - while the gringo watches"(Rendón 1971: 96f).

neue Interpretationen und feministische Umwertungen der Figur Malinche und des Begriffs der Mestizaje:

> What I want is an accounting with all three cultures – white, Mexican, Indian. And if going home is denied me then I will have to stand and claim my space, making a new culture – una cultura mestiza – with my own lumber, my own bricks and mortar and my own feminist architecture (Anzaldúa 1987/2007:22).

Die doppelte Marginalisierung der Chicanas durch den „als *racially different* ausgegrenzte[n] mestizische[n] Körper" (Pisarz-Ramirez 2005: 6) und ihrem Geschlecht, führt zu einer Kombination der Fragen nach *racial* und *gender equality* und weist dem Körper einen besonderen Stellenwert als Ort des Widerstandes zugeschriebener Identitäten zu. Er wird als hybrides Produkt verstanden, als Grenzraum, in welchem Differenzen verhandelt werden können:

> [T]he human body, our body, […] is our true site for creation and materia prima. It's our empty canvas, musical instrument, and open book; our navigation chart and biographical map; the vessel for our ever-changing identities; the centerpiece of the altar […] our body remains the matrix of the piece. Our body is also the very center of our symbolic universe […] and at the same time, a metaphor for the larger sociopolitical body. Our bodies are also occupied territories. Perhaps the ultimate goal of performance, especially if you are a woman, gay, or a person ›of color‹ is to decolonize our bodies and make these decolonizing mechanisms apparent. (Gómez-Peña 2005: 23f.).

Malinche wird zu einem Ort dieser Verhandlungen.

Inbetween

Die Opfer- bzw. Verräterinnenrolle La Malinches tritt für Tzvetan Todorov und Stephen Greenblatt in Anbetracht ihrer Rolle als Vermittlerin, „ als das erste Beispiel und damit auch das Symbol für die Vermischung der Kulturen" (Todorov 1985: 124), in den Hintergrund:

> Doña Marina is at once a figure on the margins and at the center, both an outcast and a great lady ... Object of exchange, agent of communication, model of conversion, the only figure who appears to understand the two cultures, the only person in whom they meet – Doña Marina is a crucial figure in *The Conquest of New Spain*. (Greenblatt 1991:142f).[9]

In den Diskursen der Chicanakultur wird Malinche ebenfalls zur Grenzgängerin, zur „Metapher ihrer eigenen Situation" (Dröscher 2001:33) als *Borderidentity*. Gleich den Chicanas spricht auch sie mit Maya, Nahuatl und Castillano, „a language in creation, a language suspended (yes) between English and Spanish"(Pérez-Torres 1998:173). Der Zwischenraum, die Borderlands, in welchen die Chicanas/os verortet sind, wird nicht nur im Hinblick auf geographische Konzepte verstanden, sondern ist u.a. von Gloria Anzaldúa als Ort verhandelbarer, nomadischer Identitäten entworfen worden. Sie stellte somit die auf bipolare Gegensätzlichkeit basierte essentialistische Identitätskonzeption des Chicano-Movement in Frage und etablierte die Kategorie Chicana/o als performatives Konzept. Im Kontext dieser Entwicklungen wird Malinche zu einer Symbolfigur fragmentierter und transkultureller Identität umgewandelt, die die Metanarrativiken der Nationen in Frage stellt und diese dekonstruiert. Sie dient als

> conceptual spring board from which the Chicanas address and/or work-out, on the one hand, the inner tensions and contradictions present in their own national and cultural identity, in their role of bridge between two cultures and hyphenated peoples – Mexican and American –, and on the other hand, re-elaborate an image of themselves that challenges, undermines, subverts the masculinist construe or definition of the female image, identity, and sexuality (Birmingham-Pokorny 1996:122).

In diesem komplexen Spiel von Identität und Differenz, der Revision der Paradigmen um das Eigene und das Fremde, vollzieht Malinche stete Schwellentransformationen und wird so zu einer „Tanzfigur der Uneindeutigkeit" (Leitner 2009: 304).

KAROLIN REINHOLD
lebt in Leipzig und promoviert über irgendwas mit Comics, Hybridität und den Amerikas.

9 Jean Franco kritisiert an den Überlegungen, dass Greenblatt und Todorov den diesem Verhältnis zugrunde liegenden Gewaltakt der Vergewaltigung verschleiern (vgl. Franco 1996/2001:43).

Literaturverweise:

Anzaldúa, Gloria: Borderlands/La Frontera. The New Mestiza. San Francisco 1987/2007.

Baxmann, Inge: Mayas, Pochos und Chicanos. Die transnationale Nation. München 2007.

Birmingham-Pokorny, Elba: La Malinche: A Feminist Perspective on Otherness in Mexican and Chicano Literature. In: Confluencia Vol. II, no. 2. 1996. S.120-136.

Díaz del Castillo, Bernal: Historia verdadera de la conquista de la Nueva España 1568 . Hrsg. mit einem Prolog von Francisco Rico. Barcelona 1568/1998.

Dröscher, Barbara/ Rincón, Carlos (Hrsg.): La Malinche. Übersetzung, Interkulturalität und Geschlecht. Berlin 2001.

Franco, Jean: La Malinche - Vom Geschenk zum Geschlechtervertrag. In: Dröscher/ Rincón. 1992/2001. S. 41-61. Gómez-Peña, Guillermo: Ethno-Techno. Writings on performance, activism and pedagogy. New York/ London 2005.

Greenblatt, Stephen: Marvelous Possessions. The Wonder of the New World. Chicago 1991. Leitner, Claudia: Der Malinche-Komplex. Conquista, Genus, Genealogien. München 2009.

Moraga, Cherríe: Loving in the War Years. Lo que nunca pasó por sus labios. Boston 1983. Paz, Octavio: Das Labyrinth der Einsamkeit. Frankfurt a. M. 1950/1998.

Pérez-Torres, Rafael: Chicano Ethnicity, Cultural Hybridity, and the Mestizo Voice. In: American Literature Vol 70, No.1. 1998. S. 153-176. (http://www.jstor.org/stable/2902459)

Pisarz-Ramirez, Gabriele: MexAmerica. Genealogien und Analysen postnationaler Diskurse in der kulturellen Produktion von Chicanos/as. Heidelberg 2005.

Potthast, Barbara: Von Müttern und Machos. Eine Geschichte der Frauen Lateinamerikas. Wuppertal 2003/2010. Rendón, Arnoldo: The Chicano Manifesto. New York 1971.

Rose-Fuggle, Sonia: Bernal Díaz del Castillo frente al otro: Doña Marina, Espejo de Princesas y de Damas. In: Redondo, Augustin: La représentation de l'Autre dans l'éspace ibérique et ibéro-américain. Paris 1991.

Todorov, Tzevetan: Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen. Frankfurt a.M. 1985.

Anzeigen





Haken des Mutterkreuzes

NS-Geburtenpolitik als Gegenstand der postnazistischen Geschichtsklitterung

Die Deutschen bekommen nicht genug. Anstatt sich zu freuen, so glimpflich mit der Vernichtung der europäischen Jüdinnen und Juden davongekommen zu sein, versuchen ihre mutigen Repräsentantinnen und Repräsentanten alle Jahre wieder, das einzufordern, was sich so viele still wünschen: auch einmal die guten Seiten des Nationalsozialismus würdigen zu dürfen. Die letzte Meinungsmärtyrerin war Eva Herman, die sich der Empörung der öffentlichen Vergangenheitsbewältigung wie des Dankes der schweigenden Mehrheit sicher sein konnte. Weit interessanter als Hermans Äußerungen waren die Reaktionen dieser überaus mitteilungsbedürftigen Mehrheit: tausende Blog- und Forenbeiträge und Zuschriften an Redaktionen, Fernsehsender und die an der öffentlichen Diskussion Beteiligten. Zu letzteren gehörte etwa Wolfgang Wippermann, der in seinem Buch *Autobahn zum Mutterkreuz* zu dem Schluss kommt, dass die Deutschen sich nicht nur die Dankbarkeit für das „größte Denkmal, das an Hitler erinnert“[1], die Autobahn, nicht verbieten lassen wollen. Nein, sie klammern sich auch hartnäckig an den Rockzipfel der Nazi-Mutter.[2] Diese ist zwar nicht aus Beton, aber vielleicht ist sie gerade deshalb für die Ewigkeit gemacht. Denn sie ist nicht kalt und hart wie die Autobahn, sondern warm und weich und spendet das Leben. Wer also für die Mutter so viel Gutes getan hat wie der Hitler, kann ja gar kein so schlechter Mensch gewesen sein.

Diejenigen, die zu diesem Schluss kommen und für sich im postnazistischen Deutschland die Sorge um das Wohl der Familie reklamieren, haben das Bedürfnis, Nazi-Deutschland um jeden Preis zu rehabilitieren. Sie verraten sich dadurch, dass sie sich überhaupt nicht um die Realität der NS-Familienpolitik scheren. Dieses zwanghafte Bemühen, auch mal die guten Seiten eines totalitären Systems aufzuzeigen, das durch die volksgemeinschaftliche Ermordung der Jüdinnen und Juden zusammen gehalten wurde und es von daher unmöglich ist, nur einen winzigen, noch so entlegenen Teil aus diesem Ganzen herauszutrennen, der nicht das Zeichen der Vernichtung trägt, zielt immer auf die Relativierung der Shoah ab. Es ist deshalb so offensichtlich zwanghaft, da diese Bemühten geflissentlich ignorieren, dass der NS beileibe kein Schutzpatron der Familie gewesen ist, wie es Claudia Koonz in *Mütter im Vaterland* deutlich macht: „Während die Propaganda die Familie [...] pries, trieben die Forderungen des neuen Staates faktisch ihre Auflösung voran.“[3] Darum führt auch die Bezeichnung des Nationalsozialismus als „konservative Revolution“ in die Irre, hatte er es doch nicht zuletzt auf die konservativen Heiligtümer Staat, Kirche und Familie abgesehen.[4] Seine Feindseligkeit diesen drei Institutionen gegenüber konnte der NS hingegen gut kaschieren, da in Bezug auf alle drei eine Diskrepanz zwischen öffentlichen Absichtserklärungen und politischem Handeln existierte. Was den Staat anbelangt, lässt sich der Erfolg der national-sozialistischen Selbstdarstellung daran erkennen, dass die Auffassung, der NS sei ein monolithischer Staat gewesen, immer noch sehr weit verbreitet ist. Tatsächlich verhält es sich jedoch so, dass, wie Franz Neumann schon früh erkannte, nach der anfänglichen Verfolgung der Totalitätsdoktrin der Staat sich zusehends in

DENN DER NS BEFAND SICH IN DEM BEREITS UMRISSENEN DILEMMA, DIE FAMILIE MITTELFRISTIG ZERSTÖREN ZU WOLLEN, KURZFRISTIG ABER AUF SIE ANGEWIESEN ZU SEIN.

1 Aus einem LeserInnenbrief an die Bild-Redaktion. Dokumentiert in: Wippermann, Wolfgang: Autobahn zum Mutterkreuz. Historikerstreit der schweigenden Mehrheit: Berlin 2008. S. 113. In dem Buch wird ein guter Überblick über die gesamte Herman-Kontroverse gegeben und auch die Zustimmung der schweigenden Mehrheit zu Hermans Positionen eingehender untersucht.

2 Vgl. ebd. S. 80.

3 Koonz, Claudia: Mütter im Vaterland. Frauen im Dritten Reich. Freiburg (1986) 1991. S. 211.

4 Vgl. Stephenson, Jill: Women in Nazi Society. London 1975. S. 66-70. Die lesenswerte Studie Stephensons ist eine der ersten umfassenden zur Situation und Rolle der Frau im Nationalsozialismus und steht nicht im Bann der „Deutsche Frauen waren auch Opfer“-Erzählung, die zu der Zeit noch in der bundesrepublikanischen Frauenforschung die vorherrschende gewesen sein soll; wenn auch eine Bemerkung zum Scheitern der „4 Kinder plus“-Politik im Sinne eines heimlichen Gebärstreiks verstanden werden kann (Vgl. ebd. S. 70).

einen Unstaat verwandelte, in dem die verschiedenen Banden um Herrschaft rangen.[5] Nun ist Bande nicht gleich Bande und obwohl sie alle wenigstens der Antisemitismus einte, gab es selbst bei der Frage, wie die in ihm angelegte Vernichtungspolitik aussehen soll, Differenzen. Die besagte Diskrepanz und die Widersprüche innerhalb der nationalsozialistischen Bewegung sind also nicht nur einer Verschleierung der antikonservativen Stoßrichtung des NS geschuldet, sondern auch Ergebnis des instabilen Kräfteverhältnisses zwischen den Banden. Es gab durchaus im klassischen Sinne rechtskonservative Kräfte im NS, deren Herz an den genannten konservativen Heiligtümern und der deutschen Nation hing. Diesen musste man eine Zeit lang Zugeständnisse machen, doch die Visionäre des tausendjährigen Reiches, wie zum Beispiel Heinrich Himmler, wollten sich so schnell wie möglich von den Fesseln des Althergebrachten lösen. In der Phase, in der die Konservativen noch mit Konzessionen befriedigt werden sollten, konnten sich christliche Nazis in dem Glauben wiegen, ihr Glaube sei der des Nationalsozialismus. Diesem war jedoch konsequenterweise nicht nur jeder „Judengott" zuwider, er gewährte auch dem Christentum nur eine Schonzeit, um es letztendlich mit Thors Hammer zu zerschmettern. Für die Familie gab es in der Vision des tausendjährigen Reiches genauso wenig Platz, da sie allein wegen der bescheidenen Rückzugsmöglichkeit, die sie trotz allem bot, dem NS ein Dorn im Auge sein musste.[6] Dieser sollte entfernt werden, um kühnen Blickes die mit den modernsten medizinischen Techniken kontrollierte archaische Sippe zu verwirklichen.[7] In der Übergangszeit allerdings war der Nationalsozialismus für die Verwirklichung des Vernichtungskriegs und im Gehorsam gegenüber seinem Wahn vom Überlebenskampf der arischen Rasse auf die Familie angewiesen: die vorläufig zuverlässigste Quelle des so dringend benötigten Menschenmaterials. Wenn sich aber einmal einer, wie z.B. Rudolf Hess, doch nicht zurückhalten konnte und, wie es sich für einen antibürgerlichen Revolutionär geziemt, Vorstöße zur Auflösung der Familie unternahm, wurde Empörung laut und andere Ideologen beeilten sich, diese Kühnheit zu relativieren, um die Ruhe zu wahren. Nur wäre es falsch, vor dem Hintergrund dieser oder vergleichbarer Begebenheiten mit Hans Peter Bleuel zu dem Schluss zu kommen, dass die Volksgemeinschaft für derartige radikale Schritte noch nicht bereit gewesen sei.[8] Denn dies behauptet eine Trennung zwischen eben dieser Nazigemeinschaft und der führenden Clique, die es so nicht gegeben hat. Auch wenn die Idee der Abschaffung der Familie zuerst eine Kopfgeburt jener Visionäre war, mussten sie diese nicht gegen den Willen der Masse durchsetzen. Sie fanden gerade dort, insbesondere unter den fanatisierten Jüngeren, willige Anhängerinnen und Anhänger, die die totale Umwälzung des Bestehenden vorantrieben, was die Grundlage des Generationenkonflikts nationalsozialistischer Prägung bildete. Wolfgang Pohrt verweist auf diesen Konflikt, wenn er das Verhältnis zwischen Volksgemeinschaft und Familie, welches er auch im postnazistischen Deutschland fortbestehen sah, mit den folgenden Worten auf den Punkt bringt: „diese Volksgemeinschaft kennt zwar Muttertage und Mutterkreuze, Müttergenesungswerke und Kindergeld […]; in Wahrheit aber kennt sie wie der Hitlerjunge, der seine Eltern bei der Partei verpfiff, weder Brüder noch Schwestern, weder Eltern noch Kinder, sondern sie unterscheidet nur zwischen sich selbst als dem verstaatlichten Zwangskollektiv, der Verfolgergemeinschaft, und ihren auszumerzenden Feinden."[9] Der Nationalsozialismus trieb die Atomisierung der Gesellschaft voran, löste die Einzelnen aus dem traditionellen repressiven Zwangsverband, der Familie, heraus, um sie in etwas noch Schlimmerem, der Volksgemeinschaft, zusammenzufassen. Es wurde die Aufhebung der Widersprüche zwischen Kapital und Arbeit, Männern und Frauen versprochen, wenn sich nur alle gleichermaßen an der Vernichtung der Juden beteiligten.

DER APPELL AN DIE DEUTSCHE FRAU, IHREN KÖRPER FÜR DEN DIENST AM VOLK NOCH FRUCHTBARER ZU MACHEN, IST VOM GEIST DER MILITARISIERUNG DER MUTTERSCHAFT ERFÜLLT, IN DESSEN SINN AUCH DAS MUTTERKREUZ VERLIEHEN WURDE.

Damit kein Missverständnis entsteht: gemäß der NS-Programmatik sollten die Widersprüche zwischen Männern und Frauen durch eine harmonische Ergänzung der behaupteten geschlechtlichen Gegensätze erreicht werden. Was sich wie aus einem spirituellen Lebensratgeber entnommen anhört, bedeutete rechtlich erhebliche Einschränkungen für Frauen, die die bescheidenen, wenigstens formell in der Weimarer Republik verwirklichten Freiheiten wieder aufhoben: Zurückdrängung aus höheren Berufen, den

5 Zur Abkehr von der Totalitätsdoktrin s. Neumann, Franz: Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933-1944. Frankfurt am Main (1944) 1984. S. 75-79.; Zur Bestimmung des NS als „Unstaat": Ebd. S. 16. S. 541ff.; „Banden" meint hier mit Neumann in Bezug auf den NS autonome Interessengruppen, bspw. die NSDAP, die „ihre eigene legislative, administrative und judikative Gewalt"(Ebd., S. 542) besitzen, zwischen denen Konflikte informell, jenseits einer allgemein verbindlichen Rechtsgrundlage ausgetragen werden, über denen also kein Staat als vermittelnde Instanz waltet.

6 Vgl. Stephenson, J.: Women in Nazi Society. a.a.O. S. 196.

7 So schwebte manchen NS-Visionären die Bigamie als Alternative vor. Vgl. ebd. S. 70.

8 Vgl. Bleuel, Hans Peter: Das saubere Reich. Die verheimlichte Wahrheit. Eros und Sexualität im Dritten Reich. Bergisch Gladbach (1972) 1979. S. 204f.

9 Pohrt, Wolfgang: Die schweigende Mehrheit vor der Verwirklichung ihrer geheimen Wünsche durch ihre Opfer bewahren. In: Gewalt und Politik. Ausgewählte Reden und Schriften. Berlin (1981) 2010. S. 85-90. S. 89.

Universitäten, Ausschluss aus den politischen Entscheidungsstrukturen, Vormundschaft des Ehemanns.[10] Zusätzlich wurde das Abtreibungsrecht verschärft und nach der Verabschiedung des *Gesetzes zur Verhütung erbkranken Nachwuchses* wurden zwar gleichermaßen hunderttausende Frauen und Männer zwangssterilisiert, aber diese Eingriffe hatten für weitaus mehr Frauen tödliche Folgen.[11] Es wäre jedoch falsch zu sagen, der Nationalsozialismus sei außergewöhnlich frauenfeindlich gewesen und nur dort habe der Staat das körperliche Selbstbestimmungsrecht von Frauen missachtet – denn leider sah es in anderen europäischen Ländern, besonders den römisch-katholisch geprägten wie bspw. Frankreich, kaum anders aus. Es gab dort zur selben Zeit nicht nur eine genauso restriktive Abtreibungspolitik, sondern ebenfalls einen ähnlich verbissen geführten Kampf gegen Empfängnisverhütung.[12] Auch wenn die nationalsozialistische Ehegesetzgebung, nach der nur „erbgesunde" und „arische" Paare eine Ehe schließen durften, tatsächlich stärker in das Privatleben eingriff als in anderen Ländern, bedeutet das nicht, dass ein ähnliches Gesetz dort nicht möglich gewesen wäre. Im Gegenteil: Eugenik fand in ganz Europa in allen politischen Spektren Anhängerinnen und Anhänger und auch die Sorge, das eigene Volk sterbe aus, war mitnichten ein spezifisch deutsches Phänomen. Selbst die Zwangssterilisation von als „erbkrank" deklarierten Frauen und Männern wurde nicht allein von den NationalsozialistInnen betrieben, sondern auch in anderen Staaten, wie z.B. in der Schweiz, Schweden und den USA, teilweise mehrere Jahrzehnte lang durchgeführt.[13]

Die Frauenbewegung in der Bundesrepublik machte nicht zuletzt durch ihren Kampf gegen die Abtreibungsgesetzgebung darauf aufmerksam, dass die Missachtung des körperlichen Selbstbestimmungsrechts von Frauen keine nationalsozialistische Eigenart gewesen ist. Damit hatte sie den meisten Deutschen etwas voraus, die, wenn sie nicht insgeheim den Verlust des Führers und der Volksgemeinschaft betrauerten, nichts von den gesellschaftlichen Voraussetzungen des Nationalsozialismus und dessen Fortwesen in seinen Nachfolgestaaten wissen wollten. Jedoch ging aus diesem Versuch, eben die Voraussetzungen des Nationalsozialismus zu begreifen, eine eigene Entlastungsstrategie hervor. Sie bestand darin, jede Form von Herrschaft als patriarchale verstehen zu wollen, und als Folge daraus auch die Frauen im NS als Opfer des Patriarchats anzusehen. Erst in den achtziger Jahren kam es innerhalb der Frauenforschung zu Auseinandersetzungen um diese Glaubenssätze, deren Ausgangspunkt die Kontroverse um Gisela Bocks *Zwangssterilisation im Nationalsozialismus* war. In ihrer Studie versucht Bock darzulegen, dass der Nationalsozialismus keineswegs pro- sondern antinatalistisch gewesen sei. So berechtigt und richtig ihr Hinweis auf die antinatalistische Seite der NS-Bevölkerungspolitik auch ist, so falsch ist es, die pronatalistische als reine Propaganda abzutun.[14] Aber Bock kann nicht anders, will sie doch nachweisen, dass es sich bei den Zwangssterilisationen nicht nur um grässliche bevölkerungspolitische Eingriffe des NS gehandelt hat, sondern „um geplante[n] und bewußte[n] Massenmord"[15], eine „erste Etappe der Massenmorde an Frauen und Männern"[16]. Wer sich wie Bock nicht scheut, die Shoah unterschiedslos unter scheinbare und tatsächliche „Massenmorde an Frauen und Männern" zu fassen, hat schon mehr als eine Etappe auf dem Weg zu ihrer Relativierung zurückgelegt. Der Weg Bocks beginnt mit der als Erkenntnis ausgegebenen Identifizierung eines „Spezifikum[s] des Nationalsozialismus in Zwang, Gewalt, Terror und Mord"[17], eine wichtige Wegmarke ist ein ähnlich präziser Rassismusbegriff[18], und endet konsequent mit dieser Kapitelüberschrift: „Rassenpolitik als Frauenpolitik: 'Die Lösung der Frauenfrage'"[19]. – Als Nachwirkung der Weigerung einiger Wissenschaftlerinnen, allen voran Claudia Koonz, Bock auf ihrem eigentümlichen Weg zu folgen, wurde allmählich aufgehört, der Illusion zu erliegen, Frauen seien im Nationalsozialismus nur passiv der Willkür der Männer ausgeliefert gewesen, wenn auch um die Frage nach der Verantwortung und Beteiligung jener bis heute noch gestritten wird.[20]

Um diesen Sachverhalt zu erhellen, sollte zuerst mit dem Vorurteil aufgeräumt werden, Frauen seien im Nationalsozialismus auf ihre Gebärfunktion reduziert gewesen, hätten unter einem Gebärzwang gestanden, wie es auch Georg Dom-

friedfertige Antisemitin?. a.a.O.. S. 134-142. und für eine Kritik der Subsumierung des NS unter den Begriff des Patriarchats s. S. 146 (Fußnote 578); S. dazu auch Walterspiel, G.: Das ‚zweite Geschlecht' und das ‚Dritte Reich'. a.a.O.

10 Vgl. Domkamp, Georg: Rechte Frauen – Frauen ohne Rechte. In: >outside the box< Nr. 1. S. 55-60. S. 56. sowie fast alle der hier aufgeführten Studien zu Frauen im NS.

11 Vgl. Bock, Gisela: Zwangssterilisation im Nationalsozialismus. Studien zur Rassenpolitik und Familienpolitik. Opladen 1986. S. 12.

12 Vgl. Stephenson, J.: Women in Nazi Society. a.a.O. S. 4f.

13 Für einen guten Überblick über die Geschichte rassehygienischer Politik und Informationen über ihre weit verbreitete Anerkennung s. Bierl, Peter: Der Mensch ist keine Fruchtfliege. In: http://jungle-world.com/artikel/2011/19/43203.html; Zur Zwangssterilisation in der Schweiz: Jütte, Robert: Die Fratze des Heilens. In: http://www.faz.net/artikel/C30405/die-fratze-des-heilens-30159681.html; Schweden: Rogalla, Thomas: Schweden ließ Zehntausende zwangssterilisieren. In: http://www.berlinonline.de/berliner-zeitung/archiv/.bin/dump. fcgi/1997/0828/politik/0013/index.html; USA: Corinth, Ernst: Noch vor 30 Jahren wurden in den USA Menschen zwangssterilisiert. In: http://www.heise.de/tp/artikel/20/20106/1.html; für eine medizinhistorische und -soziologische Darstellung der Entwicklung der Rassenhygiene und Eugenik s. auch: Czarnowski, Gabriele: Das kontrollierte Paar. Ehe- und Sexualpolitik im Nationalsozialismus. Weinheim 1991. besonders das 1. Kapitel.

14 Vgl. Bock, G.: Zwangssterilisation im Nationalsozialismus. a.a.O. S. 462.

15 Ebd.. S. 379.

16 Ebd.. S. 12.

17 Ebd.. S. 10.

18 Vgl. ebd.. S. 14ff.

19 Überschrift des Kapitels VII. 3, S. 456. Es soll nicht verschwiegen werden, dass Frick 1933 Bock zufolge tatsächlich von der „Lösung der Frauenfrage" gesprochen haben soll (Vgl. ebd. S. 461). So wie Bock aber diese Formulierung in ihrer Überschrift aufgreift, legt sie nahe, dass die „Lösung der Frauenfrage" eine mit der „Lösung der Judenfrage" vergleichbare gewesen sei. Für eine umfassendere Kritik an Bock s. Radonic, Ljiljana: Die friedfertige Antisemitin? Kritische Theorie über Geschlechterverhältnis und Antisemitismus. Frankurt am Main 2004. S. 140ff. und Walterspiel, Gabriela: Das ‚zweite Geschlecht' und das ‚Dritte Reich'. Über Rasse und Geschlecht im Feminismus. In: http://www.ca-ira.net/isf/beitraege/walterspiel-rasse.geschlecht.html

20 Für eine umfangreichere Darstellung s. Thürmer-Rohr, Christina: Die postmoderne These vom ‚Tod der Geschichte'. Feminismus und der Holocaust. In: Niethammer, Ortrun (Hg.): Frauen und Nationalsozialismus. Historische und kulturgeschichtliche Positionen. Osnabrück 1996. S. 24-40. und Schaumburg, Petra: Frauen im Nationalsozialismus. Ein Überblick über die historische Frauenforschung und die feministische Diskussion um Verantwortung und Beteiligung von Frauen am Nationalsozialismus. In: Ebd.. S. 42-56.; für eine Kritik des Opfermythos s. Radonic, L.: Die

kamp in der ersten Ausgabe der *outside the box* nahe legt, wenn er schreibt: „Die ‹echt-deutsche› Frau hatte zu gebären, ob sie wollte oder nicht."[21] Sicher war das Recht der körperlichen Selbstbestimmung durch die Abtreibungs- und Verhütungsmittelverbote stark eingeschränkt, so dass schwangere Frauen tatsächlich nur unter den großen gesundheitlichen Risiken einer illegalen Abtreibung und in Anbetracht der Gefahr schwerer Bestrafung einen Schwangerschaftsabbruch vornehmen konnten. Aber jenseits dieser Bestimmungen und eines nicht zu verleugnenden sozialen Drucks[22] bestand die nationalsozialistische Geburtenpolitik vor allem darin, bei Frauen auf den Willen zum Gebären zu setzen und ihn zu fördern, da sie diese eben nicht gegen ihren Willen dazu zwingen konnte und wollte. Der Nationalsozialismus hat Frauen weitaus mehr als über einen eigenen Willen verfügend anerkannt und dementsprechend gehandelt, als es diejenigen, die in ihnen nur passive Verfügungsmasse des patriarchalen Männerbunds sehen, wahrhaben wollen.[23] Wenn man Jüdinnen und Juden in ihrer Gesamtheit vernichten möchte, muss man auch die Volksgemeinschaft in ihrer Gesamtheit mobilisieren. Deshalb konnten Frauen nicht allein der patriarchalen Vormundschaft ihrer Väter oder ihrer Männer überlassen werden; sie sollten die nationalsozialistische Sache zu ihrer eigenen machen und selber jedes Vergehen gegen diese denunzieren, egal ob es sich dabei um den Vater, den Ehemann, die Nachbarin oder die Tochter handelte. Domkamp geht zwar ausdrücklich auf die Partizipation von Frauen an der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik, sei es als KZ-Wärterinnen, sei es in den Rüstungsbetrieben, ein, verkennt aber die Bedeutung, die ihnen jenseits dieser Tätigkeiten beigemessen wurde, wenn er schreibt: „Der Alltag der gewöhnlichen Frau stand noch weniger bis gar nicht im Fokus der Öffentlichkeit."[24] „Öffentlichkeit" ist leider ein so schillerndes Wort, dass ich nicht weiß, was genau Domkamp mit seiner Wendung gemeint hat. Es steht aber fest, dass dem „Alltag der gewöhnlichen Frau" im Nationalsozialismus großes politisches Interesse galt und sehr viel daran gesetzt wurde, diesen Alltag zu politisieren, wenn nicht zu militarisieren. Denn der NS befand sich in dem bereits umrissenen Dilemma, die Familie mittelfristig zerstören zu wollen, kurzfristig aber auf sie angewiesen zu sein. Um jedoch eine totalitäre Kontrolle zu gewährleisten, musste der „Alltag der gewöhnlichen Frau" von einem privaten zu einem politischen werden. Nicht zuletzt deshalb, weil in Frauen nicht nur die Mütter, sondern auch die ersten Erzieherinnen der neuen Generation gesehen wurden und ihnen damit eine große Verantwortung zukam.[25] Mit dieser Verantwortung durfte man sie nicht allein lassen, weshalb mittels der von den Frauenorganisationen – die größten, die es in Deutschland bis dahin gegeben hatte und in denen Millionen Frauen aktiv waren[26] – durchgeführten Mütterschulungen die Erziehung im nationalsozialistischen Geist gewährleistet werden sollte. Aber auch über diese speziellen Schulungen hinaus waren es, wie Ljiljana Radonic aufzeigt, vor allem Frauen, die „die NS-Ideologie im häuslichen und nachbarschaftlichen Bereich"[27] alltäglich durchsetzten. – Selbst in der Hausarbeit ließ man nichts anbrennen und entriss sie der Heimlichkeit, indem man die Hauswirtschaft zum Ausbildungsberuf machte.[28] Der NS erbrachte somit der Reproduktionsarbeit auf seine Weise die lang verwehrte Anerkennung.

Für viele Frauen, nämlich die proletarischen, änderte sich dadurch in ihrem Leben jedoch nichts, da der Nationalsozialismus, trotz seiner Propagierung des Gegenteils, spätestens mit der Intensivierung der Kriegsproduktion auf ihre Mehrfachbelastung angewiesen war, sie also in der Pro-duktions- wie in der Reproduktionssphäre ihren Beitrag für die Volksgemeinschaft leisten sollten.[29] Das ist sicherlich auch einer der Gründe dafür, dass trotz einer Vielzahl von Maßnahmen, wie Ehestandsdarlehen, Steuervergünstigungen und Mutterkreuzen, nur wenige deutsche Frauen dem Wunsch des Führers nachkamen, diesem vier und mehr Kinder zu gebären. Die moderne Kleinfamilie ließ sich nicht ohne weiteres zur nationalsozialistischen Sippe ausweiten. Von der wahnhaften Sorge umtrieben, das deutsche Volk könnte dem Volkstod zum Opfer fallen, studierte man die Geburtenzahlen aufmerksam und sparte nicht mit Lob, als nach deren Tiefstand Ende der zwanziger Jahre eine Steigerung zu verzeichnen war. Das sollte aber nur der Anfang sein, wie es 1938 in einer Ankündigung des Mutterkreuzes im *Völkischen Beobachter* deutlich wird: „Wohl haben wir heute in der Geburtszahl das erreicht, was zur Bestandserhaltung des deutschen Volkes notwendig ist. Das aber kann für uns alle niemals das Ziel, sondern

ES WURDE DIE AUFHEBUNG DER WIDERSPRÜCHE ZWISCHEN KAPITAL UND ARBEIT, MÄNNERN UND FRAUEN VERSPROCHEN, WENN SICH NUR ALLE GLEICHERMASSEN AN DER VERNICHTUNG DER JUDEN BETEILIGTEN.

21 Domkamp, G.: Rechte Frauen. a.a.O. S. 56.

22 Vgl. Stibbe, Mathew: Women in the third Reich. London 2003. S. 50.

23 Vgl. Koonz, C.: Mütter im Vaterland. a.a.O. S. 29; Stephenson, J: Women in Nazi Society. a.a.O. S. 188f.

24 Domkamp, G.: Rechte Frauen. a.a.O. S. 55.

25 Vgl. Stephenson, J.: Women in Nazi Society. a.a.O. S. 45.

26 Vgl. Radonic, L.: Die friedfertige Antisemitin?. a.a.O. S. 129-32. Die Anziehung, die diese Organisationen besonders auf junge Frauen ausübten, ist eindrucksvoll beschrieben in Koonz, C.: Mütter im Vaterland. a.a.O. S. 232ff.

27 Radonic, L.: Die friedfertige Antisemitin?. a.a.O. S. 125.

28 Vgl. Benz, Ute (Hg.): Frauen im Nationalsozialismus. Dokumente und Zeugnisse. München 1993. S. 30.

29 Vgl. Tröger, Annemarie: Die Frau im wesensgemäßen Einsatz. In: Frauengruppe Faschismusforschung (Hg.): Mutterkreuz und Arbeitsbuch. Zur Geschichte der Frauen in der Weimarer Republik und im Nationalsozialismus. Frankfurt am Main 1981. S. 246-272. In diesem Aufsatz wird wie in dem gesamten Sammelband und anders als bei vielen klassischen geschichtswissenschaftlichen Studien, großer Wert auf die Analyse des Zusammenhangs zwischen der Organisation der kapitalistischen Produktion im Nationalsozialismus und dessen Politik gelegt.

nur der Übergang sein zu weiterem Wachstum. Was nicht wächst, stirbt, das lehrt uns die Natur. Das deutsche Volk aber soll leben und muß wachsen!“[30] Dieser Appell an die deutsche Frau, ihren Körper für den Dienst am Volk noch fruchtbarer zu machen, mehr Opfer im Kampf ums Dasein zu erbringen, ist vom Geist der Militarisierung der Mutterschaft erfüllt, in dessen Sinn auch das Mutterkreuz verliehen wurde. Aber selbst diese Auszeichnung zeitigte nicht den erwünschten Erfolg – „Wachstum“ statt „Bestandserhaltung“ – auch wenn Irmgard Weyrather in *Muttertag und Mutterkreuz* auf der Grundlage eines Berichts des NS-Sicherheitsdienstes feststellt, dass der Orden und die Verleihungszeremonie in weiten Teilen der Bevölkerung Anerkennung gefunden und sie ihre „loyalisierende Funktion“ erfüllt haben.[31] Das war aber nur die eine Seite des Ordens. Im Schatten der anderen Seite wurde über den „Kaninchenorden“ gewitzelt und mitunter die mit dieser Auszeichnung verbundene Gefahr erkannt. Denn das Mutterkreuz wurde selbstverständlich nicht an jede Mutter mit vier und mehr Kindern verliehen, sondern die Anwärterinnen und ihre Familien mussten sich einer Prüfung der Behörden aussetzen, die noch mehr Informationen erfasste, als die Einzelnen ohnehin mitzuteilen gezwungen waren. Die Auszeichnung sollte nur an vorbildliche und „erbgesunde“ Frauen vergeben werden, so dass die Verweigerung des Ordens nicht nur eine Stigmatisierung der Betroffenen bedeutete, sondern auch unter Umständen eine Zwangssterilisierung zur Folge haben konnte. Dazu Weyrather: „Für die beim Mutterkreuz abgelehnten Frauen und ihre Familien wäre es oft besser gewesen, sie wären erst gar nicht für das Mutterkreuz in Betracht gezogen worden.“[32] Da die Mütter sich häufig nicht selbst um das Kreuz bewarben, sondern oft die Block- und ZellenleiterInnen der NSDAP Anträge an die in Frage kommenden Frauen in ihrem Einflussbereich weiterleiteten, mag eine Ahnung davon, wie schnell sich die Volksgemeinschaft gegen ihre Mitglieder wenden kann, manche dazu bewegt haben, alles daran zu setzen, nicht in den Genuss dieser zweifelhaften Aufmerksamkeit zu kommen. Ganz abgesehen davon, dass ein Großteil der Frauen aufgrund der Mehrfachbelastung der Produktions- und der Reproduktionsarbeit gar keine Kapazitäten für die Betreuung einer Großfamilie aufbringen konnten.

Es gibt sicher noch weitere Gründe für das Scheitern der nationalsozialistischen „4 Kinder plus“-Politik. Aber nur weil der Großteil der Volksgemeinschaft in diesem Punkt das eigene Leben nicht nach der Parteilinie ausgerichtet hat, ändert das nichts daran, dass er die Vernichtungspolitik duldete, guthieß und willig vollstreckte. Während die Nazis anhand der Entwicklung der Geburtenzahlen versuchten, das Vertrauen der Deutschen in den Führer zu ermitteln, soll sie im postnazistischen Deutschland als Indikator für die unbeugsame Widerspenstigkeit der Bevölkerung herhalten. Anna Sigmund zum Beispiel möchte in ihrem Buch *Das Geschlechtsleben bestimmen wir* 2008 die Geburtenzahlen so verstanden wissen: „Es war eine stille, jedoch effiziente Rebellion, die sich in den Schlafzimmern der Volksgenossen abgespielt hat.“[33] – Also doch. Es gab das andere Deutschland. Ich habe meinen Großeltern unrecht getan. Auch sie waren im Widerstand. Hätten die Alliierten ihnen nur mehr Zeit für ihre „stille, jedoch effiziente Rebellion“ gelassen. Dresden hätte nicht sein müssen.

PATRICK DRATZMITH
lebt in Offenbach am Main und bedankt sich bei Max für hilfreiche Anmerkungen und die Diskussion.

30 Völkischer Beobachter vom 25./26.12.1938 zit. nach: Benz, U.(Hg.): Frauen im Nationalsozialismus. a.a.O. S. 110.

31 Weyrather, Irmgard: Muttertag und Mutterkreuz. Der Kult um die „deutsche Mutter“ im Nationalsozialismus. Frankfurt am Main 1993. S. 148.; Den folgenden Ausführungen über den heimlichen Spott und über die Gefahren des Vergabeverfahrens liegt die Darstellung Weyrathers zu Grunde.

32 Weyrather, I.: Muttertag und Mutterkreuz. a.a.O. S. 69.

33 Sigmund, Anna Maria: Das Geschlechtsleben bestimmen wir. Sexualität im Dritten Reich. München 2008. S. 176 f.



IV – ANFORDERUNGEN AN MÜTTER, VÄTER UND ANDERE

Lotte: In vielen Ratgebern heißt es, die Mutter erkenne an den unterschiedlichen Intensitäten des Schreiens, welches Bedürfnis dahinter steckt: Hunger, Müdigkeit, Bauchweh. Ich konnte das nie, auch beim zweiten Kind nicht. Aber dass dann auch von außen an dich herangetragen wird: du musst doch jetzt wissen, was zu tun ist, du musst es doch zufrieden stellen können - das ist echt stressig.

Natalie: Und dass es überhaupt immer irgendetwas sein muss. Ich meine, so ein Kind schreit halt einfach auch öfter, aber du als kompetente Mutter musst immer eine Erklärung liefern können, warum das jetzt so ist. Das ist absurd - woher soll ich das denn wissen? Gerade zu Anfang ist das ja ein großes Rätselraten. Die Mutter muss, genau wie alle andren auch, verschiedenes ausprobieren und liegt vielleicht auch mal falsch. Und auf diesen Moment wird dann gelauert: es kann dir jederzeit passieren, dass dir völlig fremde Leute in der Öffentlichkeit erklären, wie du jetzt mit deinem Kind umzugehen hast, falls du doch mal mit deinem natürlichen Mutterinstinkt danebenliegen solltest. So als würde es hier um eine für die Gesellschaft bedeutende Aufgabe gehen, sodass auch jeder das Recht oder sogar die Pflicht hat, sich mit reinzuhängen.

Ruth: Wobei ich sagen würde: was da von Seiten der Hebamme und der Ratgeber kommt - also zu sagen: die Mutter weiß schon, was ihr Kind braucht - ist auch eine Strategie. Dir als Mutter wird Kompetenz unterstellt, um deine Persönlichkeit aufzuwerten - damit du das alles in Angriff nimmst, damit du das auch durchziehst. (alle lachen)

Maike: Das ist genau der Diskurs, der mich damals verunsichert hat. Die Mutter weiß natürlich am besten, was für das Kind gut ist, das heißt: ich habe von vornherein keine Chance. Ich bin nicht die Mutter, ich hab das Kind nicht 9 Monate in mir getragen, ich hab es nicht geboren, das heißt: da ist ein Riesenerfahrungsunterschied, der niemals aufgeholt werden kann. Also natürlich ist da ein Erfahrungsunterschied - aber die Frage ist ja, ob es dem Baby nicht völlig schnuppe ist, wer es in den Schlaf wiegt, solange die Person sich nicht allzu bescheuert dabei anstellt. Und diese Verunsicherung wirkt ja wahrscheinlich auch schon auf die Väter.

Ruth: Aber das Schlimme ist ja, dass darüber nicht gesprochen wird. Ich habe bisher nirgends über diese gefühlte Minderwertigkeit, über diese Ratlosigkeit angesichts meines schreienden Kindes geredet. Und meine Tochter ist schon zwei Jahre alt.

Maike: Echt?

Ruth: Ja, es gibt wirklich kaum einen Raum, außer man hat jetzt privat so einen coolen Freundeskreis, wo man das so offen thematisieren kann, weil dann kommt nämlich sofort die Anzweiflung deiner Mutterliebe. Überhaupt, Mutterliebe - was heißt das denn? Du liebst dein Kind bedingungslos, von Anfang an? Ich muss ganz ehrlich sagen, als Mascha auf der Welt war, hatte ich erst mal überhaupt keine Beziehung zu ihr. Das ist gewachsen wie jede andere Beziehung auch wächst.

Lotte: Nach Lolas Geburt, als sie endlich da war und mir durch die Beine hindurch gereicht wurde, konnte ich sie erst mal 2 oder 3 Minuten lang nicht angucken. Ich hing noch so meinen Schmerzen nach, musste nach Luft ringen und zu mir kommen. Von diesem Moment hab ich später auch nur selten erzählt. Er passt nicht in die Erzählung: Kind auf die Brust gelegt bekommen und selig lächeln.

Ruth: Mein Partner, der hat ja das Babyjahr gemacht und war in diesen ganzen Frauenzirkeln, ob das jetzt Pekip[1] war oder Babyschwimmen, und er hat da wohl irgendwann mal gesagt, es sei schade, dass man nach einem Jahr nicht sagen könne: „Also das mit dem Kind, das hat sich nicht bewährt, ist zu anstrengend, wir probieren es einfach später noch mal." Das war ein unheimliches Schocking, ein Tabubruch, und an den heftigen Reaktionen der anderen wurde ihm klar, dass man so was einfach nicht sagen kann. Obwohl ich mir vorstellen könnte, dass es ganz viele Eltern gibt, die Gedanken haben, wie: da hätten wir auch noch drei Jahre warten können, oder: eigentlich ist das doch ne Nummer zu groß, ich kann das gerade nicht stemmen.

Natalie: Das stellt sich auch die Frage, was mit den Frauen passiert, die wirklich mit dieser Situation nicht klarkommen. Nicht nur: ich weiß gerade nicht so genau was das Kind will, sondern die tatsächlich von den Anforderungen, die von außen an sie gestellt werden, komplett überfordert sind.

Lotte: Nach der Geburt von Ronja, meiner ersten Tochter, bin ich auch an dieser Erwartung gescheitert, dass ich dachte, eine Zufriedenheit aus der Beziehung mit dem Baby ziehen zu können - bzw. zu müssen. Ich hatte dann 10 bis 12 Wochen nach der Geburt eine schwache Form postpartaler Depression. Mehrere Tage lang war ich total traurig und habe mich selbst die ganze Zeit fertig gemacht, weil ich keinen objektiven Grund dafür gesehen habe. Ronja war da, war gesund und hat auch sonst keine ungewöhnlichen Probleme bereitet. Aber dieser krasse Wechsel von meinem Leben vorher zu meinem Leben danach, in diese enorme Abhängigkeit, das hat mir mehr zugesetzt, als ich mir eingestehen wollte. Erst als mein Freund mich nach vielen Tagen tiefster Traurigkeit und vieler Tränen soweit hatte, Hilfe von außen zu holen, wurde es besser. Meine Hebamme hat mir dann geholfen von den Selbstvorwürfen wegzukommen und zu sehen, dass Geburt einfach einen immensen Bruch bedeutet. Sie hat mir immer wieder versichert, dass ich das Recht habe, über bestimmte Veränderungen traurig und enttäuscht zu sein, auch über die plötzliche Abhängigkeit und den Zugriff, den das Kind auf mich hat. Und das ich mit dieser Traurigkeit nicht allein bin, sondern viele Mütter solche Gefühle haben. Das Wichtige war wirklich, mir diese Traurigkeit zuzugestehen.

Ruth: Genau das meinte ich mit so einer permanenten Konfrontation mit Idealbildern, die Maßstäbe setzen, und die letztlich nur dazu da sind, dass man an ihnen scheitert. Und das, was du beschreibst, hatte ich beispielsweise in der Schwangerschaft schon, dass ich dachte: ich muss das doch jetzt genießen, ich muss das doch gut finden. Auch so eine Idee von: wenn ich schwanger bin und in der letzten Zeit nicht mehr so viel machen kann, dann gucke ich nur noch Serien, dann mache ich es mir gemütlich - herrlich! Aber ich war die ganze Zeit so verunsichert. Und zusätzlich zu dieser Verunsicherung habe ich mir dann noch eingeredet, ich dürfte nicht unglücklich und verunsichert sein, es müsse sich doch alles toll und besonders und glücklich anfühlen. Das hat alles noch viel schlimmer gemacht.

Natalie: Aber man muss schon sagen, dass in Beratungsstellen auch darauf aufmerksam gemacht wird, dass es so etwas wie postpartale Depressionen gibt und dass du Unterstützung bekommen kannst ...

Lotte: Ja, es gibt sogar Krankenhäuser mit einer ganzen Station für Frauen, die unter postpartalen Depressionen leiden. Und dennoch würde ich sagen,

1 Abkürzung für Prager Eltern-Kind-Programm, das ein pädagogisches Konzept für eine Krabbelgruppe darstellt, dessen Angebot sich in den letzten Jahren zunehmender Beliebtheit erfreut.

dass dem Thema gerade im Privaten, in persönlichen Gesprächen, wenig Raum zugestanden wird.

Ruth: Ich habe mir, als ich schwanger war, eine Broschüre der Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung geholt, und da war der erste Satz: „Sie sind schwanger. Herzlichen Glückwunsch." Damit war klar, welche Gefühle ich jetzt zu verspüren hatte: Freude und Glückseligkeit. Es gibt eine befohlene Heiterkeit, und wenn deine eigentlichen Empfindungen konträr dazu verlaufen, fühlst du dich falsch und allein damit. Und auch wenn du weißt, es gibt Beratungsstellen, auch wenn du weißt, du kannst dich an jemanden wenden, wenn du fit genug bist, damit umzugehen, bleibt ja trotzdem der Fakt, dass dir eine Störung unterstellt wird. Über eine als traumatisch erlebte Geburt zu sprechen oder darüber, dass man ab und zu einfach gerne Pause hätte vom Muttersein, setzt die Befürchtung frei, dass mit dir irgendetwas nicht stimmt.

Maike: Apropos „etwas stimmt nicht": Wahrscheinlich kennen das alle Frauen vom Frauenarzt, dass man da ständig - ungefragt - auf seine Gebärfähigkeit abgecheckt wird. Ich komme da hin, weil ich eine Infektion habe oder was auch immer, und jedes Mal kommt die Frage nach der Verhütung und nach der letzten Menstruation. Immer werde ich auch als potentiell Schwangere betrachtet, und als solche sind meine körperlichen Vorgänge und mein Sexleben nicht mehr nur meine Privatsache, sondern unterstehen einer medizinisch-staatlichen Kontrolle. Mich nervt es auch ungemein, dass viele Frauenarztpraxen so mit Babyfotos und Broschüren zum Thema Schwangerschaft überladen sind. Das suggeriert, dass es hier vor allem um dich als (potentielle) Mutter geht - und nicht um dich als Menschen, der eine auf bestimmte Körperteile und -vorgänge spezialisierte Ärztin aufsuchen möchte.
Die andere Seite ist aber, dass ich merke, dass diese Mutterschaftserwartung in den letzten Jahren von meinem „nichtmedizinischen" Umfeld überhaupt nicht mehr an mich herangetragen wurde - meine Oma hat mich schon lange nicht mehr nach Enkelkindern gefragt. Sobald man aus dem heterosexuellen Bild rausfällt, wird das nicht mehr so selbstverständlich von einem erwartet. Ich finde das durchaus angenehm. Aber natürlich ist das eine ganz genau so ignorante Unterstellung wie die, dass du als heterosexuelle Frau früher oder später Mutter wirst. In dieser Erzählung kommt weder die heterosexuelle Frau vor, die überhaupt keinen Bock hat, Mutter zu sein, noch die nicht-heterosexuelle Frau oder Mann oder Transe, die gern ein Kind haben will.

Natalie: Und auf der nächsten Stufe, also wenn dann Kinder da sind, sind es auch wieder die Frauen, denen die Verantwortung zugesprochen wird - bzw. die sich auch selbst stärker in der Verantwortung sehen. Wenn ich zwei, drei Wochenenden hintereinander auf irgendeine Party gehe, wird das zwar positiv aufgenommen, aber ich muss mir trotzdem immer noch die Frage stellen: wie kommt das rüber? Ist es okay, wenn ich mal zwei Wochenenden hintereinander nicht primär für mein Kind da bin, sondern einfach mache, worauf ich Lust habe? Und dann schiebt sich immer wieder so ein Schuldgefühl rein, egal auf welcher Party ich bin, egal wie viel Spaß ich eigentlich gerade habe. Es wird auch ganz oft die Frage gestellt: „Wo ist denn Frederik gerade?", ganz so, als müssten die Leute sich noch mal versichern, dass ich hier nicht gerade meine Mutterpflichten vernachlässige. Ich wette drauf, dass den Vater niemand fragt, wo denn sein Kind gerade ist, während er Party macht.

Ruth: Tja, für Mütter ist das Pflicht und für Väter ist das Wahlpflicht. Ich will gar nicht sagen, dass an Väter nicht auch Pflichten herangetragen werden, nämlich Ernährer zu sein, was sicher auch viele Männer in einen inneren Zwiespalt oder in den Burnout treibt. Aber es gibt vor allem das Narrativ: wenn der Vater sich auch noch um die Kinder kümmert, dann ist das super.

Maike: Ja, das ist witzig: wenn du feiern gehst und das Kind ist bei seinem Vater, dann kriegt er noch Extra-Credits dafür. Anders herum

ist das gar nicht vorstellbar. Der Papa geht auf eine Party und die Leute fragen: „Du, wo ist denn dein Kind?!" „Naja, seine Mutter kümmert sich." „Ach, Mensch, das ist ja toll!" (alle lachen)

Lotte: Da kommt die ganze Geschichte der Reproduktionszuständigkeit in so einem kleinen Wortwechsel zum Ausdruck ...

Ruth: Wobei es ja nicht immer nur Credits bedeutet für den Vater, wenn er sich ums Kind kümmert, sondern es auch ganz viele Frauen gibt, die einem Vater gegenüber mit sehr viel Argwohn gegenübertreten. Mein Partner hat das oft erlebt in Gruppen, dass ihm vermittelt wurde, dass es ganz schön komisch sei, dass die Mutter nicht hier wäre - „Aha, die geht arbeiten" - und dass infrage gestellt wurde, dass er das alles auch allein hinbekommt.

Natalie: Den Müttern wird oft aufgrund der Erfahrung von Schwangerschaft und Geburt ein Erfahrungsvorsprung zugeschrieben, der den Vätern angeblich fehlt, weswegen sie eine längere Zeit bräuchten, um sich an das Kind zu gewöhnen und es kennen zu lernen. „Du hast das ja schon 9 Monate im Bauch getragen, du hast das ja geboren, du kennst es doch viel besser und weißt wie alles läuft." Völliger Quatsch.

Maike: Das heißt, du würdest sagen: in dem Moment, wo das Baby da ist, ist es für dich genauso neu wie für den Papa?

Lotte: Ja klar, ich als Mutter kenne das Baby auch nicht. Woher soll ich es denn kennen? Ich hab es nicht gesehen, nicht gehört und so gut wie gar nicht mit ihm interagiert, und um seine Bedürfnisbefriedigung musste ich mich auch null kümmern. Und die Geburt als Kennlernprozess zu bezeichnen wäre echt absurd. Also muss die Mutter das Kind kennenlernen, wie jeder andere Mensch auch.

Maike: Klingt eigentlich logisch, aber trotzdem hat man dieses Bild im Kopf.

Lotte: Und nicht nur kenne ich das Kind nicht bis es auf der Welt ist, auch in seinem Entwicklungsprozess muss man sich immer wieder eine Offenheit bewahren. Wenn man sich das Leben mit Kind vorher vorstellt, sieht man sich selbst oft in ganz konkreten Situationen mit einem konkreten Kind. Es gibt bestimmte Dinge, die man an Kindern mag, die man spannend findet, und dann stellt man sich vor, was man mit einem Kind gerne machen will. Aber ich kann mir ja gar nicht aussuchen, welches Kind mit welchen Eigenschaften, Interessen, Macken ich haben werde.

Natalie: … Das wird irgendein Kind und liebt dann vielleicht ausgiebige Zoobesuche, auch wenn du darauf null Bock hast. Das ist wirklich total die Katze im Sack kaufen.

Was übrig bleibt:
So einiges. Ein Thema, das leider zu kurz gekommen ist, ist der große Bereich Sexualität. Was bedeutet es für das Sexleben einer jetzt-auch-Mutter, ein „verwundetes Lustorgan" zu haben? Wie wirkt sich die Besetzung des Körpers durch das abhängige Baby, eine durch die Schwangerschaft erlebte Entfremdung vom Körper auf die Empfindung von Lust und Begehren, auf das Selbstbild als sexuelles Subjekt aus? Auch der Komplex Partnerschaft bzw. Paarbeziehung-oder-nicht fand im Gespräch wenig Raum, ebenso wie der „neoliberale Powerfraudiskurs". Das ist schade, lag aber nicht daran, dass uns diese Themen nicht wichtig gewesen wären, sondern eher an räumlichen und zeitlichen Begrenzungen. Für uns selbst bedeutete das Gespräch wie auch die intensive Arbeit daran einen große Bereicherung, intellektuell und emotional, und wir freuen uns sehr, wenn es weitere Gespräche entstehen lässt, die sich den scheinbaren Eindeutigkeiten und Selbstverständlichkeiten zu entziehen versuchen.



GEBÄREN

Dazu soll ich also aus Vätersicht etwas schreiben. Na gut, ganz abwegig ist das nun auch wieder nicht, ich war ja damals dabei. Und hier ist wahrscheinlich auch schon der Grund, warum dieses Thema nicht so leicht in Worte zu fassen ist. Obwohl es doch eher um eine gesellschaftliche Dimension des Ganzen geht, fällt mir als erstes die ganz konkrete Geburt ein. Meine Sicht auf dieses Schauspiel, Bilder, die so beeindruckend waren, dass sie sich erstmal nicht eingeordnet haben. Eine unreflektierte Direktansicht. Nun gut, das Private ist politisch, also immer voran: Die Geburt fand im Bauwagen statt, zum Teil, weil wir damals wenig Vertrauen in das Salzwedeler Krankenhaus hatten (zu Recht, wie andere Geschichten bewiesen). Zum Teil, weil, warum eigentlich nicht da, wo mensch sich wohl fühlt. Das hieß also, dass weder bei den Voruntersuchungen, noch bei der Geburt selbst ein männliches Hochstatus-Kittelwesen anwesend war, sondern eine Hebamme. Nachdem wir sie angerufen hatten, dass es losgeht, kam sie mit ihrem kleinen Auto aus dem Wendland rübergejuckelt. Während es nur langsam voran ging, schlief sie in einer Ecke des Bauwagens im Sessel und schnarchte. Irgendwann in der Nacht mischte sie sich dann doch mal ein und meinte, das mit dem Buckelwalgesang wäre ja ganz schön, aber jetzt könne es auch mal schnellere Musik geben und die Sache voran kommen. Also tanzten wir zu funky music durch die Gegend, sie tanzte mit, ein lustiger Anblick, der im Krankenhaus sicher eher auf Unverständnis gestoßen wäre. Aber es half den Muttermundzentimetern… naja, wie das technisch abläuft, das kann mensch ja woanders nachlesen. In meiner Erinnerung bin ich immer noch beeindruckt davon, was für eine Kraft und Entschlossenheit in dieser Situation zu spüren war. Mein Job war es, immer mal festzuhalten und angenehme Stimmung zu verbreiten. Das war eine ganz schöne Anstrengung und ich konnte trotzdem fast nichts dazu beitragen, das Ding mal eben zu wuppen. Technisch so etwa wie ein Roadie bei einer Hardcoreband, vorher und hinterher viel Geschleppe, aber beim Konzert selbst dann nur neben der Bühne stehend mit offenem Mund. Emotional mit auf den Höhen und Tiefen der Wellen und hinterher auch total erschöpft glücklich.

DER ANSPRUCH AN EIN KIND, DIE ERWARTUNGEN EINES QUEEREN LEBENSMODELLS ERFÜLLEN ZU SOLLEN, BEDEUTET SO ETWAS WIE EINEN FREAK ZU PRODUZIEREN IN EINER WELT, DIE DAMIT NICHT KLAR KOMMT.

Als der kleine außerirdische lila Waurm mit verbeultem Kopf dann da war, war es für mich natürlich das schönste Wesen auf der ganzen Welt. Und natürlich ist hier wörtlich gemeint. Die Lippenspalte war nur ein weiteres Schönheitsmerkmal. Wir blieben drei Tage fast komplett im Bauwagen, das Catering lief perfekt, das war mal ein Punkt, an dem das Konzept Bauwagenkommune so richtig Sinn machte. Die Hebamme schaute immer mal rein, und erst als es um die Anmeldung beim Amt ging, bekam das Ganze wieder eine gesellschaftliche Dimension. Später dann der übliche Trennungshorror mit Sorgerechtsdebatten, aber das gehört hier nicht hin. Was daran nun queer sein kann? Keine Ahnung. So etwas wie eine Gebärmutter oder die Möglichkeit zu Stillen sind doch nicht ganz unwichtige Aspekte bei diesem Thema. Um es mal dezent zu formulieren. Und ich kann mich noch gut an meinen Neid erinnern, das nicht zu können. Eigentlich bin ich der Meinung, dass es genügend kleine Kinder gibt, die sich freuen, wenn sich wer mit ihrer Aufzucht beschäftigt, es müssen nun wirklich nicht alle so einen Selbstverwirklichungstrip fahren, indem sie ihr Erbgut reproduzieren. Zudem sind Geburten auch gefährlich, Kaiserschnitte eine große OP, die Schwangerschaft eine körperliche und hormonelle Plackerei (jedenfalls viele, was ich so von außen mitbekomme). Kleinsüßknuddelig bleiben die Wesen auch nicht lange. Also wäre die Entscheidung für ein Nichtkinderkriegen wirklich die

rationalere und sogar oft liebevollere. Lieber die vorhandenen Kinder mit Aufmerksamkeit beglücken, Modelle stricken, die jenseits von Kleinfamilie oder Alleinerziehend funktionieren, jenseits vorhandener Normen. Dem Leben Aufmerksamkeit schenken und nicht nur der eigenen DNA. Andererseits möchte ich diesen Moment der Intensität auch nicht missen. Da, wo die Natur sich kurz in ihrer Direktheit gezeigt hat, keinerlei Diskurs im Raum, nur diese Kraft, und ich durfte ein Teil davon sein. Natur, Natur, was redest du da, diese Kategorie ist doch immer eine gesellschaftliche! Auch klar. Stimmt ja.

So, wo wird jetzt das Private politisch? Die Möglichkeiten, bei der Kindererziehung einen nicht geschlechternormierenden Ansatz zu fahren, sind ja eher gering. Der erste Satz im Dorf, als ich mit dem Baby spazieren ging, kam von einer älteren Frau. Beim Blick auf die Lippenspalte: Oh, ist es wenigstens ein Junge? Dann kommen die Verwandten, Bekannten, die erste Frage ist die nach dem Geschlecht, die Geschenke dementsprechend rosa und Prinzessin. Das Kind merkt, dass alle das toll finden und spielt gerne mit den passenden Sachen und siehe da, haben wir es nicht gesagt, so ist das eben bei Mädchen. Fruchtlose Debatten über gesellschaftliche Prägung, die ja auch nur interessant sind für Leute, die Gesellschaft verändern wollen. Wer kein Bedürfnis nach Veränderung hat oder keinen Weg dahin sieht, für den ist eine gesellschaftliche Vorgabe eben quasi natürlich und Opposition dagegen nur mühsam und sinnlos und im Endeffekt herzlos. Warum nicht das tun, was naheliegt? Siehst du, mit deinen Autos spielt sie eben nicht so gerne. An diesem Punkt einen gesellschaftlichen Kampf aufzunehmen, bedeutete auch immer, das Verhältnis zum Kind politisch aufzuladen, anstrengend. Ich habe mich dabei dann irgendwann aufs Texten im Hintergrund beschränkt und ihr gezeigt, wie das mit dem Kämpfen geht für die Notfälle. Dieser Anspruch an ein Kind, die Erwartungen eines verrückten queeren Lebensmodells erfüllen zu sollen, bedeutet ja so etwas wie einen Freak zu produzieren in einer Welt, die damit nicht klar kommt.

DEM LEBEN AUFMERKSAMKEIT SCHENKEN UND NICHT NUR DER EIGENEN DNA.

Inzwischen leben wir in einem Projekt, das doch irgendwie mit dem Label „queer“ sympathisiert, also ein Umfeld, in dem ich nicht mehr für meine Haltung kämpfen muss. Aber in der Realität sind „natürlich“ die Peergroup an der Schule, Bravo, SchülerVZ und die aktuellen Kinofilme viel einflussreicher als einmal die Woche eine langweilige Kneipe unten im Haus, wo die Erwachsenen sich in ihrer queeren Community auf Kontaktsuche begeben, unlesbare Faltmagazine diskutieren und dabei rauchen wie die Blöden…

GECKO NEUMCKE
ist freischaffender Hausmann in Leipzig.



DIE MÄNNLICHE ANGST

Irgendwann ereilt sie wohl jeden heterosexuellen Mann, der sich noch nicht vorstellen kann Vater eines Kindes zu werden: die begründete oder auch irrationale Befürchtung, es sei beim Sex aufgrund fehlender oder schiefgegangener Verhütung „etwas passiert". „Etwas" meint, die Sexualpartnerin könnte schwanger und man selbst also in absehbarer Zeit Papa werden. Trotz der enormen Tragweite für das eigene Leben ist das Thema indes unter Männern im Grunde nicht präsent – und auch für Freundinnen und Familie sind männliche Gefühle diesbezüglich ein Tabu: „Männer können (und sollen) nicht über seine Gefühle sprechen." Dass die Gedanken und Ängste rund um das mögliche Vaterwerden selbst in progressiven Zusammenhängen kaum eine Rolle spielen, mag unterschiedlichen reichlich antiquierten Vorstellungen geschuldet sein: beispielsweise dass man als Mann einfach machen und nicht reden soll – und wenn dann lediglich über den erfolgreichen Vollzug des Aktes an sich. Unter Freunden gibt man dann den lässigen Typen, der höchstens beiläufig desinteressiert fragt, ob sie eigentlich die Pille nehme. Damit verknüpft ist die eigentlich längst überwunden geglaubte Ansicht, Verhütung sei nun einmal Frauensache, ebenso wie der bedauerliche, naive Glaube einiger Männer, sich einer Verantwortung für mögliche Folgen aufgrund gottgegebener, männlicher Dispositionen beizeiten entziehen zu können. Konkret wäre hier das Selbstbild des „Lonesome Cowboys" oder „Easy Riders" zu nennen, der, entbunden von banalen alltäglichen Verpflichtungen, ein wildes Leben in der großen, weiten Welt lebt. Die Vorstellung, in den ausschweifendsten Jahren Verantwortung für ein Kind übernehmen zu müssen, passt da so gar nicht rein - weshalb Mann sich diesem „Konflikt" am sichersten dadurch zu entziehen weiß, den Ort zu wechseln, abzuhauen.

Doch auch wenn sich diese männlichen Einstellungen und Verhaltensweisen bisweilen als Indifferenz gerieren mögen („Dann zahl ich halt..."), so sind sie doch zugleich Ausdruck und Ursache tiefsitzender und oft geleugneter Ängste kinderwunschloser Männer, von denen man eine vielleicht als zentral erachten könnte: Eng verknüpft mit der genannten „Cowboy"-Problematik ist die weitreichende Angst vor dem Kontrollverlust, also dem Verlust von Selbstbestimmtheit, Autonomie, letztlich der eigenen Individualität. Der Gedanke an das plötzliche Ende eines spontanen, wilden und exzessiven Lebensstils heißt dabei fast, das Leben als solches zu verlieren. Denn im Gegensatz zu nahezu allen anderen Bereichen der Gesellschaft erreicht die „Kontrollfähigkeit" des Mannes bei der Sexualität ihre Grenzen, letztlich hat er nicht mehr wie sonst alle Fäden in der Hand. Neben einer Sterilisation bleibt das Kondom das einzige Verhütungsmittel, dass Mann aktiv zur Verhinderung einer Schwangerschaft benutzen kann. Doch dass dieses durch seine beispielsweise im Vergleich zur Pille recht hohe Fehlerquote zum Unsicherheitsfaktor wird, bereitet vielen Männern – bewusst oder unbewusst – Angst.

DENN IM GEGENSATZ ZU NAHEZU ALLEN ANDEREN BEREICHEN DER GESELLSCHAFT ERREICHT DIE „KONTROLLFÄHIGKEIT" DES MANNES BEI DER SEXUALITÄT IHRE GRENZEN

Ein wesentlicher Faktor ist dabei auch das Maß des Vertrauens in Handeln und Aufrichtigkeit der Frau: Das reicht dann von der Frage, ob sie die Pille wirklich bzw. regelmäßig nehme bis zum redundanten frauenfeindlichen Vorwurf, sie wolle dem Mann sowieso nur heimlich ein Kind „unterjubeln". Diese männliche Angst vor der unterschwelligen Macht und Bindungslust der Frau, die ihre biologischen Eigenschaften zur Kontrollausübung ausnutzt, ähnelt der virulenten Aussage, jede Frau hätte ihren Mann unter „der Fuchtel" respektive „dem Pantoffel".

Jene essentielle Vertrauensunsicherheit oder Zuschreibung typisch weiblicher hintertückischer Verhaltensweisen können denn auch ursächlich für „Schwangerschaftsängste" sein, die bis ins Pathologische reichen – von psychischen Problemen wie zwanghafter Kontrolle bis hin zum Libidoverlust. Andererseits liegen diesen Ängsten natürlich nachvollziehbare Überlegungen zugrunde, die gerade dem auf-

geklärtesten Mann schlaflose Nächte bereiten können. Denn sollte bei der Verhütung etwas schieflaufen (Kondom reißt, oh no) unterliegt alles Folgende nicht mehr seiner direkten Kontrolle, er wird im Grunde handlungsunfähig. Weder kann er über den Gebrauch der „Pille danach" entscheiden, noch Informationen über körperliche Details oder das Einsetzen bzw. Ausbleiben der Tage einfordern, ebenso wenig wie einen Schwangerschaftstest. Und vor allem hat er kein Recht über eine mögliche Abtreibung zu bestimmen.

So richtig diese Überlegungen auch sein mögen, basieren sie nur bis zu einem bestimmten Punkt auf realen Verhältnissen: Denn zum einen missachten wir damit die faktische Macht, die Männer über Frauen ausüben (können), in dem sie beispielsweise jegliche Form von Gewalt anwenden, um Handlungen und Entscheidungen zu erzwingen. Zum anderen vergessen wir die auf konstruktive Lösungen bedachten Aushandlungsprozesse zwischen Individuen, die Teilung von Verantwortung, gegenseitige Rücksichtnahme und Achtung der Bedürfnisse der anderen. Denn die männliche Angst vor Vaterschaft beruht ja vor allem auf der Vorstellung des Unwahrscheinlichen: Mann und Frau versichern sich gegenseitig einvernehmlich, kein Kind zeugen zu wollen und auch alles in ihrer Macht stehende dafür zu tun - und trotzdem passiert ein Missgeschick. Entschließt sich die Frau jetzt entgegen der Absprache abzuwarten und das Risiko einer möglichen Schwangerschaft einzugehen, so hat der Mann, der sich auf sie verlassen hat, tatsächlich keinerlei Möglichkeit mehr eine Vaterschaft zu verhindern. Es bleibt ihm nur mehr die Wahl, sich entweder mit seinem „Schicksal" und damit der Rückstellung seiner individuellen Bedürfnisse und Lebensplanung abzufinden oder sich diverser „Arschlochverhaltensweisen" zu bedienen (auf „Pille danach" oder Abtreibung drängen, sich der Situation durch Abhauen entziehen). Glücklicherweise herrscht dieses Misstrauen selten und soll hier lediglich das grundsätzliche potentielle Dilemma veranschaulichen.

AUF DER EINEN SEITE DIE ERWARTUNG AN DEN MANN, VERANTWORTUNG ZU ÜBERNEHMEN, AUF DER ANDEREN DIE BERECHTIGTE ABWESENHEIT JEDES MITENTSCHEIDUNGS-RECHTS.

Dieses wird paradoxerweise gerade aus männlicher pro-feministischer Sicht am deutlichsten: Denn natürlich möchte Mann das Recht der Frau, über ihren Körper ganz allein zu bestimmen, in keiner Weise infrage stellen und natürlich will man keiner der verachtenswerten Idiotentypen sein - es ist ein heikler und äußerst ambivalenter Balanceakt, den man bewältigen muss. Da nach der Zeugung von der Befruchtung bis zur Geburt alles ohne den Mann passiert, muss er sich einerseits hinsichtlich aller eigenen Bedürfnisse zurücknehmen, gleichzeitig aber als „Erzeuger" ein hohes Maß an Verantwortung übernehmen. Er muss also auf der moralischen Ebene so tun als befände er sich in derselben Position wie die Frau, ohne jedoch die letztliche Entscheidung mit zu fällen. Es ist ein oft ausgeblendeter Spagat: Auf der einen Seite die Erwartung an den Mann, Verantwortung zu übernehmen, auf der anderen die berechtigte Abwesenheit jedes Mitentscheidungsrechts. Aber wer möchte verübeln, dass der Fokus nur selten auf diesen Konflikt gerichtet ist? Schließlich tragen nicht gerade die Männer das größte Risiko oder die meisten Belastungen hinsichtlich des Komplexes um Sex, Verhütung, Abtreibung und Gebären. Zudem widerspricht bereits die bloße Angst vor Schwangerschaft dem Selbstbild eines aufgeklärten Mannes. Denn eigentlich hat man ja nicht im Sinn, die Frau mit Unsicherheiten und Ängsten zu belasten, die sich im weitesten Sinne auf ihren Körper beziehen. Und außerdem stehen Emanzipation und Selbstbestimmung ja auch für ein hedonistisches Leben ohne andauernde existenzielle Sorgen – und Sex für Lust und ungehemmte Freude statt gefahrvolles Risiko und Quelle mannigfaltiger Ängste.

RICHARD MENKE

Der Autor lebt in Leipzig.

1 Siehe z. B. *Wenn zwei sich häuten* im SPIEGEL vom 18.5.2009; *Ein Mann fürchtet „böse" weibliche Sexualität* in der WELT vom 19.5.2009; *Satan ist eine Frau* in der F.A.Z. vom selben Tag.

Bitterer als der Tod

Die Tragik der Geschlechter in Lars von Triers „Antichrist"

So ist das Weib, von dem der Prediger 7 spricht und über das jetzt die Kirche jammert wegen der ungeheuren Menge der Hexen: „Ich fand das Weib bitterer als den Tod; sie ist eine Schlinge des Jägers; ein Netz ist ihr Herz; Fesseln sind ihre Hände; wer Gott gefällt, wird sie fliehen; wer aber ein Sünder ist, wird von ihr gefangen werden." Es ist bitterer als der Tod, d. h. als der Teufel. [H. Institoris, *Hexenhammer*]

Ein kleines Kind beobachtet seine Eltern beim leidenschaftlichen Sex und stürzt anschließend aus dem Fenster. Der Vater, praktischerweise Psychotherapeut, konzentriert sich ganz darauf, seiner trauernden Frau über den Verlust hinweg zu helfen. Der Versuch, die Trauer und die damit verbundene Angst zu überwinden, führt das Paar in eine Waldhütte, wo, wie ein sprechender Fuchs verkündet, das Chaos regiert: Die Natur und ihre Kreaturen schließen Mann und Frau in sich ein. Das Exil im Wald wird zur lebensgefährlichen Bewährungsprobe der Liebesbeziehung; die Frau entpuppt sich nach anfänglichen Heilerfolgen als Wahnsinnige, die ihrem Mann nach Leib und Leben trachtet. Um der Zerstörung seines Körpers Einhalt zu gebieten, entledigt er sich der Frau mittels Erwürgen und einer standesgemäßen Hexenverbrennung und verlässt den Wald.

Lars von Triers *Antichrist* verstörte 2009 in Cannes die Gemüter. Das Feuilleton stieß sich an den exzessiven Gewalt- und Sexszenen, der überbordenden Symbolik und der schnell konstatierten Frauenfeindlichkeit des Films.[1] Unter dem Eindruck besonders des letzten Vorwurfs sollen im Folgenden einige kritische Schlaglichter auf *Antichrist* geworfen werden, inspiriert von Adornos und Horkheimers Analysen der Aufklärung und der Freud'schen Psychoanalyse.

DIE KONSTELLATION DES TRIERSCHEN TRAUERPAARS BIETET AN, IM GEGENSPIEL DER BEIDEN PROTAGONISTEN DEN GRUNDKONFLIKT DER AUFKLÄRUNG ZU ERKENNEN.

Aufklärung

Wer sind der namenlose Mann und die ebenso namenlose Frau; welche Rollen spielen sie? Die Konstellation des Trier'schen Trauerpaars bietet an, im Gegenspiel der beiden Protagonisten den Grundkonflikt der Aufklärung zu erkennen: die vernunftgesteuerte Beherrschung von Natur, die erfordert, auch die eigene Natürlichkeit abzuspalten, zu unterjochen und zu verdrängen. Als eine Folge dieses Herrschaftsverhältnisses über die Natur und über sich selbst wird Natur – letztlich unbesiegbar, eben weil die Menschen selbst natürlichen Ursprungs sind – dämonisiert. Die Angst vor wunderlichen Naturgeschöpfen und -geistern entspricht einer Wiederkehr des Verdrängten, der wiederum mit aufklärerischen Maßnahmen à „Gespenster gibt es nicht" begegnet werden muss. Da Natur in diesem Zusammenhang stets auch als Weibliches gesehen wird, hängen beide Rollen – die des Herrschenden wie diejenige des zu Beherrschenden – eng mit den Geschlechtscharakteren zusammen. Der Mann repräsentiert das Prinzip der Vernunft und des Geistes; die Frau fällt mit Natur und dem Körper als der inneren Natur in eins; zusätzlich sind beide, Mann und Frau, als aufgeklärte Subjekte noch einmal in sich selbst gespalten in Geist und Körper, Verstand und Gefühl, versehen mit dem Imperativ zur Selbstbeherrschung. Das Verhältnis der Einzelnen zu sich selber ist somit ähnlich gewaltförmig und ausbeuterisch wie das der Geschlechter zueinander, die in der bürgerlichen Ehe ökonomisch wie als Fortpflanzungsgemeinschaft aufeinander angewiesen sind und in der romantischen

Liebesbeziehung immerhin als Gärtner ihres kleinen Gefühlsutopiens.

Diese patriarchale Ordnung – patriarchal, weil sie den Mann als Herrn über die Frau setzt – illustriert *Antichrist* aufs Eindrucksvollste. Werfen wir einen gründlicheren Blick auf den Mann, dessen Rolle ein wenig verblasst vor dem flammenden Wahnsinn, den seine Gattin im Laufe der Handlung entwickelt. Auf diesen Mann, so normal, verständnisvoll und fürsorglich er sich gebärdet, ist das männliche Prinzip wie zugeschnitten, das sich totalitär, also vernichtend auswirkt, sobald es seine Abhängigkeit von der Natur negiert: Die Vernunft ist ein eifersüchtiger Gott.
Die Rationalität des Mannes im Film erweist sich als in höchstem Grade irrational. Es beginnt damit, dass er dem psychotherapeutischen Grundsatz zuwiderhandelt, nicht nächste Angehörige zu behandeln, deren Wohl und Wehe mit den eigenen seelischen Bedürfnissen eng verknüpft ist. Folglich passiert, was passieren muss: Er trauert nicht selbst um den Verlust des Kindes, sondern reguliert seine Gefühle über die Trauer der Frau. Indem er ihr ständig mitteilt, in welcher Trauerphase sie sich theoretisch gerade befinde und welche folgen werde, versucht er, gut aufklärerisch, die Angst im Begriff zu bannen, ohne sich auf den Schmerz seiner Frau emotional einzulassen. Um die abspaltende Übertragung zum Erfolg zu zwingen, grenzt er sich auch von ihrem Körper ab: Er verweigert ihr den Beischlaf, den sie vielleicht des Trostes wegen anstrebt, mit dem erzieherischen – und psychologisch wohl kaum haltbaren – Hinweis: „Es wäre das Schlimmste, was ich dir jetzt antun könnte." Dass er mit diesem scheinbar uneigennützigen Verzicht sowohl die Kontrolle über die partnerschaftliche Sexualität übernimmt als auch seine eigene Trost- und Schutzbedürftigkeit verleugnet, kommt ihm nicht in den Sinn.

Hexentum

Im Paradigma dieses Geschlechterverhältnisses betrachtet, nimmt es nicht wunder, dass der Mann sich nicht recht zu freuen vermag, als seine Bemühungen, die Frau von ihrer Trauer zu kurieren, anzuschlagen scheinen und sie lächelnd verkündet, es ginge ihr besser. Ihre wiedergewonnene Fähigkeit, die Vormundschaft über sich und ihren Körper zu übernehmen, macht sie ungeeignet zum Übertragungsobjekt und wirft den Mann auf sich selbst, auf seine verdrängte Emotionalität zurück. Genau in diesem Moment des Zurückgeworfenseins geschieht es, dass der Fuchs zu ihm spricht und ihm zu verstehen gibt, dass auch seine Wahrnehmung anfängt, die gewohnten Bahnen zu verlassen.
Es hängt wohl mit dieser Verschiebung der Kräfte innerhalb der Paarbeziehung zusammen, dass die Frau urplötzlich einen irren Schritt geht: Adäquat zu den Therapieversuchen des Mannes, übernimmt sie seine Zuschreibung und erklärt sich zur Verrückten, Irrationalen, Triebgesteuerten. Da sie vor Jahren im Rahmen ihrer – schließlich abgebrochenen – Dissertation über die frühneuzeitliche Hexenverfolgung geforscht hat, geht sie noch weiter und verkündet: „Alle Frauen sind böse." Der Mann versucht ihr diesen Aberwitz auszureden, doch vergebens: Am eigenen Leib erfährt er, dass die unberechenbare, unheimliche Gefährlichkeit der Natur – von der die sich abnorm verhaltenden Tiere und die Eicheln zeugen, die nachts übers Hüttendach kollern – auch von seiner Frau ausgeht.
Manisch versucht sie, ihn zum Sex zu bewegen. Als Verführung nicht mehr ausreicht, ihn sich zu unterwerfen, bricht sich ihr Zerstörungswille Bahn: Sie zerschlägt seine Hoden mit einem Hammer und durchbohrt sein Bein mit einem Metallstab, an dem sie einen Schleifstein befestigt, sodass er nicht mehr weglaufen kann. Das Werkzeug erinnert dabei auf pervertierte Weise an die ältesten Instrumente menschlicher Naturbeherrschung: die Bearbeitung natürlichen Materials mit eigens dafür zurechtgesäbelten Steinen und Klötzen. – Diese splatterartigen Einstellungen fördern zutage, was die Beziehung zwischen Mann und Frau in von Triers Lesart mit sich bringt: Die enge Verquickung von Sexualität und Gewalt im Film offenbart sich spätestens an der Stelle, an der das gefolterte Genital des Mannes Blut ejakuliert.

Paradox genug, dass historisch ausgerechnet der Gottesglaube als Triebfeder aufklärerischer Bemühungen gewirkt und damit den schlimmsten Aberglauben befördert hat. Der *Hexenhammer* des Dominikanermönchs Heinrich Institoris (1486) ist ein eindrückliches Zeugnis von der Angst der Aufklärer vorm Weib und dessen verderblichem Einfluss auf die Integrität des sich konstituierenden männlichen Subjekts: ein Einfluss, der sich in erster Linie in sexuellen Dingen bemerkbar macht. Der fanatische Inquisitor Institoris behauptet, dass die Hexe – wiewohl gleichfalls imstande, Krankheit und wirtschaftlichen Niedergang herbeizuzaubern – sich vorrangig damit vergnüge, ihr männliches Opfer zum Beischlaf zu verführen oder aber ihm den Penis bzw. die Potenz fortzuhexen. Im Zusammenhang damit legt er ihr zur Last, die Empfängnis zu verhindern oder die Leibes-

frucht zu behelligen, sich also die Macht über Zeugung, Schwangerschaft und Geburt anzueignen. Im Pakt mit dem Teufel stehend, sei sie gegen die göttliche Ordnung verschworen.
Der Psychoanalytiker Bernd Nitzschke schreibt dazu in seinem famosen Buch *Der eigene und der fremde Körper*: „Die Sexualität war seit jeher der Urgrund der Zauberei. Insofern hatten die Inquisitoren recht, wenn sie die Fleischlichkeit, die Sinnenlust, das Begehren als den Bezirk bestimmten, der von Dämonen beherrscht wird. Selbstbeherrschung und Abgrenzung sind dem gegenüber Mittel, den Zauber und die Magie zu bannen. […] Was die Inquisitoren lehren und fordern, das ist – Selbstbeherrschung. Im Besonderen aber geht es um die Abgrenzung des Mannes gegenüber dem Körper der Frau. Askese, Verzicht und Keuschheit sind Mittel der Macht, zunächst der Macht über den eigenen Körper, später der Macht über den fremden Körper, soweit der nun – anstelle des eigenen – Erregungen unterworfen werden kann, und seien es solche des Schmerzes."

DIE SEXUALITÄT WAR SEIT JEHER DER URGRUND DER ZAUBEREI.

Legt man diese inquisitorische Logik zugrunde, leistet von Triers Protagonist mit seiner so pädagogisch daherkommenden Zurecht- und Zurückweisung nichts anderes als später seine Frau mit ihren sadistischen Verstümmelungen. Sie schlägt, quetscht und durchbohrt seinen Körper, um sich selbst zu retten: vor der Natur, der überbordenden Verzweiflung nach dem Tod ihres Kindes. Weil die Frau ebenso Subjekt ist wie der Mann, in sich gespalten in beherrschten Körper und herrschenden Geist, werden die Rollen des Antichristen wie des Christus, also des Aufklärers, in gewisser Weise austauschbar. Das ändert jedoch nichts daran, dass die Frau auf den Antichristen abonniert bleibt – wie auch die Gestaltung des Filmtitels auf Kinoplakat und DVD verrät: Der letzte Buchstabe des Wortes „Antichrist" wird als Weiblichkeitssymbol wiedergegeben (ein Zeichen, das interessanterweise das christliche Kreuz enthält). Beide, Frau wie Mann, finden nicht heraus aus dem Zirkel des Beherrschen-Müssens; wobei die Frau von Anbeginn die schlechteren Karten hat.

Die Identifizierung mit der malträtierten Natur klingt deutlich heraus, wenn die Frau dem Mann nachts zuflüstert: „Ich hörte das Weinen und Schreien all der Dinge, die sterben müssen." Die Delegierung der naturhaft-endlichen Körperlichkeit an die Frau bringt die Annahme mit sich, dass dieselbe auch dem Tod näher stehen müsste (und ihn letztlich herbeizuführen trachtet). In *Antichrist* ist die Frau nicht allein „bitterer als der Tod", sondern der Tod selbst. Dass der Mann sie schließlich umbringt, auf rasche, unspektakuläre Weise, ist mithin Notwehr, nicht Mord.

Er und Sie

Bei dem Paar in *Antichrist* handelt es sich nicht um die psychopathologischen Realitäten eines spezifischen Mannes und einer spezifischen Frau in einer spezifischen Paarbeziehung. Da die beiden ohne Namen bleiben, werden sie zu Repräsentanten ihres Geschlechts und ihre Beziehung wird dargestellt als die Beziehung zwischen Mann und Frau schlechthin, sozusagen archetypisch geprägt von geschlechtscharakteristischen Eigenschaften, sexueller Anziehung, Machtkämpfen und der Definition als Fortpflanzungsgemeinschaft. Die Überzeitlichkeit und eigentliche Ortlosigkeit des Geschehens gipfeln in der Benennung *Eden* für die Hütte in einem geographisch nicht näher bezeichneten Wald; „Eden" und die Schöpfungsgeschichte sind folglich kein zusätzliches Deutungsangebot, das sich über ein realistisch in Raum und Zeit verortetes Geschehen legen würde, sondern anthropologische Konstanten, denen nicht zu entrinnen ist.

In psychoanalytischer Interpretation steht die Vertreibung aus dem Garten Eden als Chiffre für die Loslösung von der präödipalen Frau, der nährenden Allmutter. Das göttliche Verbot, je wieder das Paradies zu betreten, konstituiert auf tragische Weise die menschliche Sexualität und das asymmetrische Verhältnis der Geschlechter zueinander.
Gott vertreibt Adam (hebräisch „der Mensch") aus dem Paradies, weil er, entgegen Gottes Gebot, der Verführungskraft Evas erlegen ist, und bestraft ihn mit Arbeit: der Notwendigkeit, sich im Dienste seines Überleben körperlicher Mühsal zu unterwerfen, ergo seine Körperlichkeit, seine Triebe, seine Natur zu disziplinieren. „Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen" (Genesis 3,19). Das paradiesisch-kindliche Schlaraffenland wird abgelöst von der Plage, der Natur mittels Ackerbau und Viehzucht das Lebensnotwendige abringen zu müssen.
Evas Fluch hingegen besteht in der Unterwerfung unter den Mann. „Unter Schmerzen sollst du deine Kinder gebären; und dein Verlangen soll nach deinem Manne sein; und er soll dein Herr sein" (Gen. 3,16): Die Erschaffung des Menschen liegt ferner nicht mehr in Gottes Hand, sondern vollzieht sich in kreatürlicher Gebrechlichkeit –

durch Sex und Geburt. Die Sexualität wird zum Daseinsgrund der Frau und macht sie gleichzeitig abhängig vom Mann; und der Geburtsschmerz wird zur großen, schwächenden Last auf den Schultern der erniedrigten Frau. Freud drückt sich in seinen Untersuchungen der weiblichen Libido sehr klar aus: Die Frau wird psychisch erst zur solchen, wenn sie gelernt hat, ihr Sünderinnenschicksal anzunehmen und ihre eigenen Gelüste nach Macht und Befriedigung denen des Mannes unterzuordnen. Der jedem Mädchen eigene infantile Penisneid – die ohnmächtige Wut und Sehnsucht nach der höheren Machtstellung der Jungs und Männer – soll dem Bedürfnis nach passiver Hingabe und ausschließlich vaginaler Lustfähigkeit weichen. Nicht umsonst beginnt *Antichrist* mit der Darstellung eines solcherart interpretierten Urakts des Lebens: der Penetration der Frau mit dem Penis.

DER HOFFNUNGSLOSE AUSGANG VERKÜNDET UNABÄNDERLICHE WAHRHEITEN ÜBER DAS VERHÄLTNIS VON MANN UND FRAU.

Auffällig, dass das Eden im Film, entgegen der biblischen Erzählung, den *nach*paradiesischen Zustand der Verworfenheit beider Menschen illustriert – möglicherweise ein Hinweis auf die Aussichtslosigkeit, sich von der Erbsünde und dem daraus resultierenden Krieg der Geschlechter zu emanzipieren, der hier immerhin in der Tötung der Frau resultiert. Der Mann verlässt Eden allein, als reichlich mitgenommener Überlebender.

Unschuld

In *Antichrist* nimmt Lars von Trier das Motiv der leidenden Frau wieder auf, wie es sich bereits in *Medea* (1988), *Breaking the Waves* (1996), *Dancer in the Dark* (2000) und *Dogville* (2003) findet. Wie in jenen früheren Filmen kann der Fokus gerade auf die ursprüngliche Unschuld der Hauptdarstellerin gelegt werden, auf ihre tragische Verstrickung in ein Geschehen, das sie erst zur Gewalt treibt – manches Mal sogar, wie die herzzerreißende Selma in *Dancer in the Dark*, zum Selbstopfer. Die Gewalt, deren die Frauen plötzlich fähig werden, ist freilich krass: Die beraubte Selma erschießt ihren Nachbarn, den diebischen Polizisten; die vergewaltigte Grace rächt sich an den Bewohnern Dogvilles, indem sie die Auslöschung des Örtchens veranlasst. Selmas und Grace' genuine Unschuldigkeit gewinnt dadurch eine dämonische Dimension.
Auch die Protagonistin in *Antichrist* entspricht diesem Frauenbild, sie bewegt sich zwischen Unschuld und exzessiver Schuld, zwischen Täterin und Opfer; von der verwaisten Mutter und gehorsamen Partnerin wird sie zur Schinderin ihres Mannes. Von Triers Dialektik der weiblichen Gewalt zeigt: Die Masochistin ist nur die Umkehrung der Sadistin und trägt diese schon in sich.

Jener Umschlag zeigt sich im Fall des *Antichrist* in der Haltung der Frau gegenüber ihrem – männlichen – Kind: Aus dem Autopsiebericht erfährt der Vater, dass die Fußknochen des Kindes leicht verformt waren, und erinnert sich daraufhin an die gelegentliche scheinbare Nachlässigkeit der Mutter, dem Kleinen die Schuhe seitenverkehrt anzuziehen; womit sie ihrem Kind – das später die Hinterhältigkeit besitzen wird, sich umzubringen – die Bocksfüße des Teufels oder des Dionysos antrainiert, die beide Gegenspieler des vernunftgeleiteten Gottes sind. In der Retrospektive wird somit deutlich, dass die Frau das Kind in ihre antichristlichen Umtriebe einbezogen hat. Die Reaktion des Kindes bezeugt dessen Unbehagen: Die Mutter beklagt, dass der Junge während eines früheren Aufenthalts in Eden – zu der Zeit, als sie an ihrer Hexenarbeit schrieb – immer von ihr weggelaufen sei.
Trotzdem bildet der Tod des Kindes (das zumindest einen Namen hat, Nic) die Leerstelle des Films. Ob der Dreijährige tatsächlich Selbstmord begangen hat, bleibt offen. Das schreckliche Ereignis kommt eher wie ein Unfall daher, an dem niemand schuld sein könne; weshalb auch die Schuldzuweisungen der Frau – zuerst an den Vater, dann an sich gerichtet – ins Leere laufen. Man muss Lars von Triers Drehbuch zugute halten, dass in der anfänglichen, objektiven Darstellung des Fenstersturzes die Frau keinen Einfluss auf das Verhalten des Kindes hat, was ihre späteren Schuldphantasien als *Phantasien* einer von Trauer gequälten Mutter bestätigt.
Gegen Ende des Films richtet sich ihre Trauer in all ihrer Destruktivität gegen sie selbst; sie schneidet sich, in einem letzten und als masturbatorisch dargestellten Akt, die Klitoris heraus – als ein ultimatives Schuldeingeständnis und als Akt der Selbstbestrafung. Die Abtrennung ausgerechnet dieses Körperteils, des Sitzes der weiblichen Orgasmusfähigkeit, mithin des Sündigens, kann als Versuch gesehen werden, die Unschuld wiederherzustellen.

Fazit

Nach diesen Umbögen bleibt die Frage: Folgt von Triers Film den altbekannten Rechtfertigungen der Frauenunterdrückung; steht er in der Tradition der Bibel und des *Hexenhammers*, des Rationalismus der europäischen Aufklärungsbewegungen, der stets auf Kosten der Frauen ging – oder kann man ihn als Kritik durch Darstellung im Sinne der Kritischen Theorie verstehen, also eine Rezeption voraussetzend, die das Dargestellte in seiner Kritikwürdigkeit erkennt und daraus klüger wird?

Die letztere Herangehensweise stellt hohe Ansprüche an den kritischen Sinn der ZuschauerInnen; man läuft Gefahr, eine unsympathische Anhängerschaft anzulocken. Vom Standpunkt der Zuschauerin verhielte es sich dann ähnlich wie beim Kinoereignis *Borat* vor einigen Jahren, einem Film mit durchaus guter, aufklärerischer Intention: Das Amüsement über die dokumentarisch dargestellte Dummheit vermischte sich mit dem Ärger über die Dummheit einiger anderer KinobesucherInnen, die unbeschwert den Antisemitismus US-amerikanischer Provinzler auf der Leinwand bejubelten – schließlich kriegt man im Kino nicht oft Judenwitze zu hören.[2]
Eine solche dysfunktionale Rezeption wäre in manchen Fällen zu verorten, in denen dem Film *Antichrist* Frauenfeindlichkeit vorgeworfen wird. Der Rezensent übernimmt die Sichtweise des Mannes oder, im Fall *Bosrats*, die des amerikanischen Provinzlers; dieser Sicht folgend ist es die Frau bzw. sind es die Juden, die nicht mehr alle Tassen im Schrank haben. Ist man auf dieses Identifikationsangebot eingegangen, wird man genötigt, Antisemitismus und Antifeminismus am Werk zu sehen.
Ich vermute, die quasi-feministischen Reaktionen auf *Antichrist* sind gefärbt vom allzu gewohnten, allzu normalen patriarchalen Blick auf das von Trier'sche Paar. Wer die Bedrohtheit des Film-Mannes durch die dämonische Frau kritisiert, wer sich folglich auf die Frau fokussiert, vernachlässigt den Blick auf den rationalen Wahnsinn dieses Mannes, den normalen, völlig gesellschafts- und rollenkonformen, und betrachtet auf diese Weise nur die eine Seite der Tragödie. Die Grausamkeit und von vornherein verzweifelte Lage auch des männlichen Protagonisten, der von seiner Emotionalität und seinem körperlichen Erleben abgeschnitten ist, bleibt dabei ungesehen. Bezieht man diese Aspekte hingegen ein, illustriert *Antichrist* das grandiose Scheitern der männlichen Aufklärung, im Weib das Böse austreiben zu wollen; eine Anstrengung, die erst das Böse heraufbeschwört.

Fehl geht meiner Meinung nach auch eine Interpretation, die an *Antichrist* die geschlechtsspezifischen Zuschreibungen kritisiert, deren prominenteste diejenige von Frauen als Hexen ist – als gäbe es diese Identifikationen nicht, als wären sie hauptsächlich Kopfgeburten des Lars von Trier und nicht gesellschaftliche Realität. Dabei existiert ein weiblicher Geschlechtscharakter, der, durch männliche Zuschreibung entstanden, gesellschaftlich äußerst wirkmächtig ist. Frauen sind, bis auf den heutigen Tag, notwendig auf Sexualität und den Körper als Natürliches verwiesen, weil dieses Geschlechterbild patriarchale Realität ist. Im Namen irgendeiner Aufklärung diese weibliche Partikularität zu verleugnen, die bis in die banalste Alltagserfahrung der meisten Frauen hineinreicht, wäre größter Unfug. Daher müssen sich Kunstwerke, denen es um die Problematik der Geschlechter zu tun ist, immer wieder mit den altbekannten Bildern auseinandersetzen und deren zerstörerische Abgründe ausloten, um zu zeigen, wie sie funktionieren, und vielleicht, um Auswege aufzuzeigen: auf individueller oder gesellschaftlicher Ebene. Anders kann die fatale „Spaltung von Menschen in Männer und Frauen" (Alice Schwarzer) nicht überwunden werden.

Nichtsdestoweniger legt der Film eine frauenfeindliche Sichtweise nahe: Der hoffnungslose Ausgang verkündet unabänderliche Wahrheiten über das Verhältnis von Mann und Frau. Von Triers extreme Zuspitzung und Verabsolutierung des patriarchalen Normalzustands erlauben keine Alternativen. Die Geschlechter erhalten keine Chance, sich anders zu verständigen als über nackte Gewalt, sie kommen kein Stück aus ihrer Haut; auf diese Weise driften sie ins Essenzialistische. *Der Mann* verlässt den Schauplatz seiner Qualen mit dem Wissen, dass *die Frau* Satan ist, bis in den Tod festgelegt auf ihre zerstörerischen weiblichen Eigenschaften.
Mit dem Genre des Horrorfilms liebäugelnd, verlängert Lars von Trier das Schreckliche und Jämmerliche im Verhältnis der Geschlechter zueinander in alle Ewigkeit. Das ist umso unerfreulicher, als es sich immerhin um ein Verhältnis handelt, dass den Männern das Phantasma Frau bitterer macht als den Tod – zum größeren Schaden der Frauen.

KORINNA LINKERHAND
lebt, studiert und schreibt in Leipzig.

2 Überhaupt bleibt fragwürdig, inwieweit es sinnvoll ist, sich an die Intention eines Kunstwerks zu klammern – wenn es eigentlich darum geht, sich über rassistische und sexistische Ausuferungen in Film und Fernsehen zu vergnügen, der eigenen, tief verankerten gesellschaftlichen Konditionierung gehorchend. Ähnlich steht es um jene als Trash ausgewiesene Rezeptionsweise, die sich die gesellschaftskritisch ambitionierten Fans von Formaten wie Frauentausch und Germany's Next Top Model gern unterstellen: Die (meines Erachtens durchaus verzeihliche) Freude am Sexismus wird gerechtfertigt mit der Haltung, das Ganze lediglich in seiner kapitalistisch-menschenverachtenden Scheußlichkeit unterhaltsam zu finden; bis irgendwann die Schmerzgrenze erreicht ist. Doch das nur nebenbei bemerkt und in Absehung von Antichrist, der den meisten Gemütern wohl zu schwerverdaulich wäre für ein vorrangig voyeuristisches Konsumieren.







Maria (Theotokes)

She moves like she don't care
Smooth as silk, cool as air
Ooh, it makes you wanna cry[1]

Drei Bilder

Florenz, Uffizien. Ich wandere durch die ersten paar Museumsräume und betrachte die mittelalterlichen Bilder. Alles blinkt vor lauter Gold, statische Körper füllen die Bilder aus, oft nur durch Details und für Kenner genau einzuordnen. Auch Maria ist unter ihnen, mehrmals. Sie hingegen ist leicht zu erkennen: Thronende Haltung, das Kind auf dem Schoß ist das gängige Bild. Holzschnittartige Konturen beschreiben flache Körper, die fast geschlechtslos anmuten und unter den sie umhüllenden Kleidern fast verschwinden. Der Stoff bleibt starr, die Falten fest, ein großer, flacher Kreis umstrahlt als Heiligenschein das Mutter-Kind-Paar. Alles erscheint in einer Zweidimensionalität gefangen, gestaffelt, hineingezwängt. Giottos *Madonna aus Ognissanti*[2] ist eines dieser Bilder, das jedoch heraussticht: Vor goldenem Hintergrund sitzt Maria mit dem Jesusknaben, erhaben, von einer Schar Engel umringt. Das Bild ist voller königlicher Insignien und feinen Verzierungen; es ist überlebensgroß und Maria blickt mich von schräg oben an. Ihr Blick ist fest, gleichzeitig nach innen und nach außen gerichtet: In einem Moment schaut sie mich direkt an, im nächsten ist sie abwesend und undurchdringlich. Ihre Augen machen Maria inmitten der flachen und starren Ausgestaltung lebendig. Sie ist Maria, Theotokos – die Gottesgebärende –, unberührt und rein, aber, und das eröffnet mir ihr Blick, sie ist auch menschlich und körperlich präsent.

SIE IST MARIA, THEOTOKOS – DIE GOTTESGEBÄRENDE –, UNBERÜHRT UND REIN, ABER, UND DAS ERÖFFNET MIR IHR BLICK, SIE IST AUCH MENSCHLICH UND KÖRPERLICH PRÄSENT.

Deutlich zeichnen sich bei ihr unter dem Gewand die Brüste ab und verstärken diesen Eindruck. Es ist diese sich der Überhöhung widersetzende Herbheit, die berührt und die ich als Individualität und Gegenwärtigkeit erfahre. Die Geschichte des Bildes ist dadurch geprägt: Die Intensität der Ognissanti-Maria wurde im 14. Jahrhundert „reguliert", indem man ihr Gesicht übermalte, um die Direktheit in Blick und Ausdruck zu mindern und Maria damit in die für sie ersinnte Sphäre zu weisen.

Der Weg durch die Museumsräume bringt mich weiter, führt mich durch die Bildergeschichte christlicher Kunst hin zu einem Raum voller Bilder von Filippo Lippi. Verschiedene Frauendarstellungen sind zu sehen, meist Maria mit Kind in verschiedenen Posen. Während ich vor einem der Bilder stehe, überkommt mich ein Gefühl von Erkenntnis: Das Gefühl, die Bildwerdung einer „mythischen Weiblichkeit" gesehen zu haben, denn in den Bildern von Lippi erblicke ich eine ›vollkommene‹ Maria, naturverbunden, sanft, weich und von engelhafter Anmut. Die *Madonna mit Kind und zwei Engeln*[3] sitzt auf einem Schemel, ihre Hände zur Andacht gefaltet. Zwei Engel halten das Jesuskind, das seine Hände zu Maria reckt. Im Hintergrund ein Marmorrahmen, der den Blick freigibt auf ein Stück Natur. Zu sehen ist eine hügelige Landschaft, ein paar Felsen im Vordergrund, auch diese begrünt. Doch die Natur entspringt der Vorstellung des Künstlers, ist eine Mischung aus abgezeichnetem „Heiligen Land"[4] und italienischer Landschaft. Ins Bild eindringend ist diese Natur keine *an sich* natürliche, sondern, im Gegenteil, ein Konzept ihrer selbst, das sich in diesem Bild vereint mit einem bestimmten Bild

1 Blondie: Maria.

2 Giotto di Bondone: *Die Madonna aus Ognissanti* (auch: Ognissanti-Madonna), Tempera auf Holz, 325×204 cm, um 1310.

3 Filippo Lippi: *Madonna col Bambino e angeli* (dt.: Die Madonna mit Kind und zwei Engeln), 92×63 cm, 1465.

4 Man malte das „Heilige Land" meist nach Büchern mit Kopiervorlagen, denn die meisten Künstler konnten damals (aus finanziellen Gründen) nicht nach Israel reisen, um die Landschaft vor Ort zu studieren.

oder einem bestimmten Konzept von Frau und Mutter, wie man es heute kennt. Es ist dieses andere Bild, das abstrakte Bild einer Mutter und Frau, das mich aus dem Bild Lippis heraus ansprang: Maria sitzt anmutig, ihr Blick ist gesenkt, nach innen gerichtet. Von dem Schemel, auf dem sie sitzt, ist nur ein Detail sichtbar: eine Armlehne, ornamental geschwungen und mit Schnitzereien verziert, darauf liegend ein kleines Kissen, das aus Brokat zu sein scheint und fast die Farbe der Armlehne hat. Gemeinsam ergeben sie eine organisch geschwungene Form, die an einen Schwan oder an ein sich zusammenrollendes Schneckenhaus erinnert. Die ornamentale Form ist sich rein ästhetischer Selbstzweck und verschlüsselt den Inhalt, der Schnörkel des Schemels verweist jedoch (auch durch seine Materialität) noch auf die Wucherung einer natürlichen, organischen Form. Diesem organisch-natürlichen Wachstumsprozess ist der Schemel nachempfunden, er ist verstecktes Zeugnis der (Re-) Konstruktion von Natur, eine Bearbeitung von Natur, einer Idee von Natur, die sich eben auch in der Darstellung der Natur und Mariens wiederfindet.

Die Farben sind gedeckt, Blau- und Ocker- bzw. Rottöne bestimmen das Bild, der Hintergrund ist in gedämpften Grüntönen gemalt; hell heraus leuchten einzig die Köpfe von Maria und dem Jesusknaben. Die Heiligenscheine bestehen nur noch aus einer zarten Linie und scheinen fast verschwunden zu sein. Marias Kopftuch ist nur noch ein Hauch von Farbe, umschwebt transparent-transzendent ihren Kopf, der in feinen, aber klaren Konturen gezeichnet ist. Die Leichtigkeit von Heiligenschein und Kopfschmuck werden durch ihr wuchtiges Gewand kontrastiert. Massiv umhüllt dieses ihren Körper, verschluckt ihn fast gänzlich. Das latent sexuell-körperliche, das in Giottos Madonna noch auftaucht, ist hier vollkommen verschwunden; Reinheit, Natürlichkeit und zärtliche Anmut bestimmen Maria und lassen sie zur Ikone mythischer Jungfräulichkeit werden.

Wieder werde ich weiter durch die Räume geleitet, vorbei an Botticellis *Die Geburt der Venus* und *Der Frühling*[5], Inbegriffe der Inszenierung des weiblichen Idealkörpers, hin zu einem kleinen, unscheinbaren Bild. Dürers *Maria mit der Birne*[6] zeigt eine einfach gekleidete Frau, die auf dem rechten Arm das (Jesus-)Kind trägt, in der anderen eine Birne, der Hintergrund ist flächig, dunkel. Marias nach unten gerichteter Blick ist uneindeutig. Einerseits scheint er auf das Kind gerichtet, das in seiner linken Hand eine einfache Blume hält, aber er fällt auch ins Leere und lässt sie abwesend und in sich gerichtet erscheinen. Heiligenschein, Kopfschmuck oder anderweitige, sie als Maria ausweisende Insignien scheinen auf den ersten Blick zu fehlen: Maria tritt mir hier schlicht als Frau und Mutter entgegen, als sei sie dem Alltagsleben und seiner weltlichen Einfachheit entsprungen. Ihre runden, weichen Züge strahlen Mütterlichkeit und körperliche Nähe aus, einzig ihr doppeldeutiger Blick zeigt eine Abwesenheit und deutet auf Maria als Heilige hin. Denn in ihrer überbordenden Körperlichkeit, in ihren wallenden Locken und dem rundlichen Gesicht mit den molligen, herzförmigen, rot leuchtenden Lippen scheint ein Widerspruch auf: Gestik, Ausdruck und Symbolik verweisen Maria ins Paradiesische, die symbolische Frucht und die Sinnlichkeit der Erscheinung lassen an die Lobpreisungen im Hohelied Salomos denken, die oft genug mit der Gottesmutter in Verbindung gesetzt wurden:

> „4,1 Siehe, schön bist du, meine Freundin. Siehe, du bist schön! […] Dein Haar ist wie eine Herde Ziegen, die vom Gebirge Gilead hüpfen. […] 4,3 Wie eine karmesinrote Schnur sind deine Lippen, und dein Mund ist lieblich. Wie eine Granatapfelscheibe [schimmert] deine Schläfe hinter deinem Schleier hervor. 4,4 Dein Hals ist wie der Turm Davids, der rund gebaut ist. Tausend Schilde hängen daran, alles Schilde von Helden. […] 4,7 Alles an dir ist schön, meine Freundin, und kein Makel ist an dir."[7]

Erotische Allegorik durchzieht das Hohelied, ein Lobgesang physisch und geistig erfahrener Liebe – der Liebe Gottes zu den Menschen. Maria, die Makellose (ja, die Unberührte!) wird so zum Gegenstück der sündigen Eva. Sie ist es, die den hoffnungsvollen Blick auf reine Unschuld und Wiedergutmachung des Sündenfalls wieder ermöglicht, denn sie ist der „verschlossene Garten", sie trägt (mit und durch ihre Liebe) das Paradies in sich.

Als ich nach dem Besuch der Uffizien begann, mich mit dem Marienbild zu beschäftigen, versuchte ich zwanghaft, innerhalb der vielen Darstellungen eine Systematik zu finden. Um die Materialfülle zu bändigen und ein klareres Bild zu bekommen, studierte ich die sich wiederholenden Bildtypen und die verwendete Symbolik. Es ergab sich zwar ein Zusammenhang, aber er schien nicht wirklich etwas sichtbar zu machen. Mehr und mehr schienen sich die Bilder zu widersetzen und es war klar, dass ich darin nicht *ein* Allgemeines, Zusammenhängendes finden konnte, sondern mich dem Besonderen, der einzelnen Maria und ihrer Darstellung zuwenden musste. In der Kunst ist sie viele Frauen gewesen, viele Mütter und die Einzige zugleich, sie war zärtlich und abweisend, anwesend und abwesend, sie ist heroische Gottesgebärende und sorgende Mutter, sie posiert im Paradies und im Elend, ist Königin und Mädchen zugleich. Sie wandert durch die Jahre wie Woolfs *Orlando*, verschwindet, taucht wieder auf, doch wechselt sie nicht ihr Geschlecht, sondern ihr Antlitz.

5 *Die Geburt der Venus* zeigt die Ankunft der Venus, die in einer Muschel schwebend vom Meer ans Land getrieben wird; *Der Frühling* inszeniert das allegorische Erwachen der Natur und zeigt einen Paradiesgarten mit einer Reihe von verspielten, teils tanzenden, nur leicht umhüllten Figuren.

6 Albrecht Dürer: *Maria mit der Birne*, Mischtechnik auf Holz, 43 × 32 cm, 1526.

7 HLD 4,1-7 [LUT]

Zwei Filme

Exposition Pasolini: Ein übergroßes Gesicht auf der Leinwand, den Blick nach oben gerichtet, das ebenmäßige Gesicht durch ein schwarzes Kopftuch eingerahmt. Wir betrachten sie von leicht oben, ihre Augen wackeln, wirken verunsichert, weiche, kindliche Züge bestimmen das Bild der Maria, die wir hier sehen. Sie ist deutlich angelehnt an Jahrhunderte gemalter Tradition. Gegenschnitt auf Joseph (er ist es, den sie anblickt), dessen zuckende Gesichtszüge Fassungslosigkeit und innere Unruhe verraten. Er zweifelt. Erneute Großaufnahme, Maria senkt ihre Augen, Joseph blickt sie noch einmal zitternd an, und wendet sich ab. Ganzkörperausschnitt, deutlich zeichnet sich der Bauch der schwangeren Maria unter ihrem einfachen Gewand ab. Joseph verlässt sie, Marias Blick folgt ihm. Ohne Worte, sprachlos also, beginnt der Film und erzählt doch so viel. Die erste Einstellungsfolge von Pasolinis Verfilmung des Matthäus-Evangeliums[8] zeigt uns Maria und Joseph inmitten einer kargen und steinigen Landschaft mit ärmlicher Steinhütte. Es zeigt uns auch ein neues Bild der Maria: Dem stillen Bild der Malerei treten Bewegung und Montage entgegen; der Blick, mein Blick, verdoppelt sich durch die Kamera, wird durch sie gelenkt. Das allererste Bild ist die übergroße Nahaufnahme, leicht von schräg oben zeigt sie mir eine kindlich-trotzige Maria, ärmlich gekleidet aber mit einer stoischen Ruhe und Selbstverständlichkeit – in gewisser Weise darin der Ognissanti-Madonna Giottos ähnlich. Nach der Blickfolge mit Joseph steht sie am Rand der kargen Steinhütte und schaut ihm nach, ein Choral setzt ein.

Die Kamera zeigt mir nun den Richtung Nazareth wandernden Joseph. Kurz vor der Stadt trifft er auf ein Dutzend spielender Kinder und bleibt überwältigt stehen. Er kniet nieder und legt verzweifelt seinen Kopf auf einen Felsen, er schließt die Augen. Stille. Joseph schreckt auf, der Engel Gabriel erscheint: „Joseph, du Sohn Davids, fürchte dich nicht, Maria dein Weib zu dir zu nehmen, denn ihr Kind ist aus dem heiligen Geiste." Josephs Zweifel sind ausgeräumt, er kehrt zurück zu Maria und gibt ihr mit einem Lächeln zu verstehen. Sie erwidert es.

Marias Rolle im Film ist kurz, sichtbar wird sie nur in den ersten und letzten Minuten des Films.[9] Eine der eindringlichsten Szenen des Films beschreibt ihre ambivalente Rolle sehr deutlich: Zu den Klängen von Odetta Holmes pilgern die Heiligen, gefolgt von einer Menschenmenge, zur jungen Mutter und dem Jesuskind. Maria sitzt vor einer Höhle, das Jesuskind in den Armen, sie trägt jetzt ein weißes Kopftuch, Zeichen ihrer Unschuld. „*Sometimes, I feel like a motherless child […] sometimes I feel like I'm almost gone, way up in the heavenly land…*". Während Odetta diese Zeilen singt, sehen wir Maria. Verunsichert steht sie auf, nach einem Blick zu Joseph setzt sie sich wieder. Sie erscheint als Großaufnahme, erst mit zärtlichem, auf das Kind gerichteten, dann mit Blick auf die zur Ehrung Gekommenen. Nie ist sie kindlicher als hier, bei der Überlegung, ob sie die Anderen anerkennt oder nicht. Ihr Blick ist abschätzend, überlegen und zärtlich zugleich, ihr Mund für den Moment neckisch und leicht geöffnet. Im nächsten schließt sie ihn und überreicht das Kind. Ihre Rolle ist ihr klar, ihre Aufgabe erfüllt. Maria, vom hebräischen *mirjam* oder *marjam* abgeleitet, hat „das Bittere der Zeit getragen". Sie trägt es und so wird Jesus geboren, von dem wir wissen, bitter wird es sein, denn er wird am Kreuz geopfert werden. Doppeldeutig sind die gesungenen Zeilen. Maria bringt Jesus auf die Welt, der wiederum zum *motherless child* wird, um die im abstrakten Sinne *Mutterlosen*, die Entfremdeten zu befreien. Maria „löst" Jesus von sich, gibt ihn und ihre Liebe her und so wird er zur autonomen Heilsfigur, zum sozialutopischen Prediger, der auf die Veränderlichkeit verweist, die in dem *sometimes* enthalten ist… Was weibliche Liebe nicht alles vollbringen kann.

IN DER KUNST IST SIE VIELE FRAUEN GEWESEN, VIELE MÜTTER UND DIE EINZIGE ZUGLEICH, SIE IST HEROISCHE GOTTESGEBÄRENDE UND SORGENDE MUTTER, SIE POSIERT IM PARADIES UND IM ELEND, IST KÖNIGIN UND MÄDCHEN ZUGLEICH.

Für einen Moment jedoch blitzt Maria in dieser Geste, in ihrer trotzigen Abschätzung als eigenständiges Subjekt auf, doch ihre Handlung ist schon beschlossen, auch ihr Schicksal ist bestimmt – sie verschwindet hinter ihrem Sohn. Trotz allem bleibt Pasolinis Maria für mich eine der Schönsten. Es ist ihr eindringliches Gesicht, das einen Stolz und eine Andersartigkeit ausstrahlt, die fasziniert. Pasolinis Film ist detailgetreu, einzige Basis ist das Evangelium, das für ihn ein Werk *unvermittelter* Schönheit ist. Unvermittelt, das meint eine Schönheit, die sich nicht als rein ästhetische begreift, sondern auch eine zutiefst moralisch begründete ist. Die Großaufnahmen von Marias Gesicht sind die Momente, in denen Pasolinis Maria mir am nächsten kommt. Sie ist gleichzeitig fremd und erhaben, kindlich-unschuldig und stolz, sie erscheint als ei-

8 Pier Paolo Pasolini: *Il Vangelo secondo Matteo* (dt.: Das 1. Evangelium – Matthäus), 1964.

9 Ich gehe hier nur auf ihr Erscheinen in den ersten 10 Minuten ein. Marias Rolle zum Schluss des Films ist kurz, sie erscheint als verzweifelte Mutter zur Kreuzigung und später zur Kreuzabnahme. Ein paar bewegende Einstellungen während der Kreuzigung zeigen sie lautlos klagend – sie wird hier von der Gottesmutter zur ureigenen Mutter. Kein Wunder also, dass Pasolini die Rolle seiner Mutter gab.

10 Pasolinis Verfilmung zeigt uns Jesus und seine Geschichte auch als eine Art Sozialutopie, die, angesiedelt im südlichen Italien, durchaus kämpferische Momente hat und in der Jesusfigur exemplarisch eine Andersartigkeit zeigt, die in dieser durchkapitalisierten Welt nicht existieren kann. Er präsentiert uns in einer Mischung aus cinéma vérité und christlicher Ikonografie einen von einem naiven, fast schon magisch anmutenden Realismus getragenen Film, der von einer irrationalen Hoffnung auf ein proletarisches Subjekt (das sich v.a. in Jesus verkörpert) getragen scheint.

11 Diese Verpflanzung machte *Je vous salue, Marie* zu einem der Skandalfilme der 80er. Der Vorwurf der Blasphemie kam dabei vor allem aus der katholischen Kirche - ein Aufführungsstop in Rom und im Vatikan war u.a. die Folge.

12 Eine der zentralen Szenen zeigt, wie Joseph immer wieder seine Hand auf Marias Bauch legt, sie diese aber mit einem „Nein" wegstößt. Nach einigen Versuchen begreift er, dass er den Bauch wieder loslassen muss, um ihn anfassen zu dürfen - nur darin zeigt sich seine Akzeptanz.

13 Das mag recht harsch klingen, doch ich lese Godards Film stark in diese Richtung. Dabei muss ich aber zugeben, dass der Film nie vollkommen eindeutig wird. Durch die Art des Films, d.h. Brüche zwischen Ton und Bild, harte Schnitte, essayistische Aneinanderreihung der Bilder, zeichenhafte Schauspieler etc., behält er etwas Offenes und sich der Interpretation Entziehendes. Zudem erzählt er nicht nur die Geschichte zwischen Maria und Joseph, sondern zeigt auch eine moderne Eva und ihre Geschichte, auf die ich hier nicht eingehe.

ne Erinnerung an ein auf eine gewisse Weise als selbstverständlich erfahrenes Leben. Ihre sinnliche Körperlichkeit erscheint in manchen Momenten unbelastet von gesellschaftlicher Ideologie oder Schuld als archaisches Bild einer reinen Wirklichkeit des Körpers und erinnert darin an eine andere, irrationale Art des Erfahren-Könnens, die in der modernen, kapitalistischen Welt unmöglich scheint, vielleicht immer schon unmöglich war.[10]
Doch Maria existiert nicht alleine und aus sich selbst heraus, sondern immer im Blickwechsel mit Joseph. Darin versichert sich ihr Dasein, der männliche Blick exponiert sie, prägt sie, bestimmt sie. Ihre erhabene Wirklichkeit ist eben *doch* fremdbestimmt, ihre Existenz benötigt die Versicherung männlicher Zustimmung , eine Versicherung, derer ihr entfremdeter Sohn nicht mehr bedarf.

MARIA IST VOR ALLEM DER INBEGRIFF EINER GEKNEBELTEN WEIBLICHKEIT, EINE (MÄNNLICHE) KONZEPTION, DIE DIE KLUFT ZWISCHEN HEILIGEM UND SEXUALITÄT ZU ÜBERBRÜCKEN VERSUCHT, DIE IN DER KIRCHE EXISTIERT.

Der männliche Blick auf das Mysterium der den Gottessohn Gebärenden setzt sich im zwanzig Jahre später erschienenen *Je vous salue, Marie* von Jean-Luc Godard fort. Hier ist es dieses Verhältnis zwischen Maria und Joseph, das zum tragenden Konflikt avanciert. Im Kontrast zu Pasolini setzt Godard seinen Film in die Gegenwart, Maria ist ein junges Mädchen, Tochter eines Tankwarts. Das klingt erst einmal nach Komödie, doch Godard macht einen ernsthaften Versuch, das Sakrale und die Frage nach Schöpfung in die profane Alltäglichkeit eines modernen Lebens zu verpflanzen.[11]
Der Film beginnt, es erscheint eine verregnete Schweizer Landschaft, Gras wiegt im Wind. Dann sehen wir eine Wasseroberfläche, etwas wird hineingeworfen, immer wieder, mit immer mehr Kraft. Solch allegorische Einstellungen von Natur durchziehen den Film: Kreisrunder Mond oder hell scheinender Sonnenball, immer wieder wird uns der Bezug zur Natur bildlich eingehämmert, macht außerdem durch die Rückgriffe auf runde, leuchtende Formen diverse Verweise auf: Bauch der Schwangeren, Heiligenschein, Kreis als Symbol der Unendlichkeit u.v.m.. Aber erst einmal zur Story. Ein anfängliches Gespräch zwischen Joseph und seiner Geliebten Juliette (*Sie* Ich frag mich – *Er* Was? – *Sie* Alle Frauen sehnen sich nach etwas, das einmalig ist auf der Welt – Pause – *Er* Merkst du nicht, das ich dir nicht zuhöre. Weißt du, Männer glauben, dass sie in eine Frauen eindringen können – das Bild wechselt zu Maria – *Sie* Wie weit bist du eigentlich mit Maria – *Er* Das ist meine Angelegenheit) verdeutlicht die Aspekte, um die es in der Ausformulierung der Beziehung zwischen Maria und Joseph bei Godard geht. Nachdem Engel Gabriel schnoddrig ankündigt, dass Maria ein Kind bekommen wird, ist es um Joseph geschehen und seine Eifersucht kocht hoch. Immer wieder nötigt er Maria, ihm zu sagen, mit wem sie schlafe, fordert sie heraus, bedrängt sie – er ist der Inbegriff des penetrierenden Männlichen. Selbst der Besuch Marias beim Gynäkologen schafft keine Abhilfe, erst als Joseph selbst „Hand anlegt" um sich ihrer Jungfräulichkeit zu versichern – eine Geste, die an den ungläubigen Thomas erinnert – ist er besänftigt. Am Ende des Films hat er gelernt, dass seine Liebe nicht im Eindringen, sondern im „Loslösen" liegen muss[12], er akzeptiert, dass er ein „Schatten Gottes" sein wird, so wie eigentlich jeder Mann. Par excellence schildert uns Godard hier die Mystifizierung weiblicher Natur hinsichtlich ihrer Gebärfähigkeit gepaart mit einem kräftigen Schuss männlicher Angst davor. *„Ich habe mich schon immer gefragt, was wir eigentlich über eine Frau wissen, und ich habe herausgefunden, dass wir nicht mehr wissen können, als das was ein Mann schon gewusst hat: Da liegt ein Geheimnis."* Der Ausspruch des Gynäkologen, der Maria ihre Jungfräulichkeit attestiert, schilder Godards Werk ganz gut, denn der Film huldigt auf gewisse Art weiblich-jungfräulicher Schönheit und verklärt sie zum unerklärlichen Mysterium, verbindet die Frage jeglicher Schöpfung von Leben mit der Frau und bedient damit den Mythos Maria sehr deutlich. Der weibliche Körper und die Schwangerschaft erscheinen als das, was sich dem filmischen, d.h. männlichen Blick der Kamera zu entziehen vermag, als unerklärliches Geheimnis.[13]
Doch interessanterweise versucht der Film *auch* den Blick ins Innere Marias, in sie und auf ihr sich wandelndes Verhältnis zum eigenen Körper. Godards Maria ist jung, geht zur Schule, spielt Basketball (runde Form!). Die Verkündigung ihres baldigen Gebärens nimmt sie verwundert auf, doch die anfängliche Skepsis weicht schnell und sie nimmt es als gegeben an. Liebevoll aber fragend berührt sie ihren eigenen Körper, wir sehen ihre Hand Richtung Schritt gleiten, sehen sie beim zärtlichen Abduschen. Maria nähert sich ihrem Körper an, scheint für Momente eins mit ihm. Doch dann sehen wir sie im Ringen mit sich selbst, im Kampf mit ihrem Körper. Sie liegt im Bett und

zerrt an ihrem Laken, windet sich, bäumt sich auf. Sie verflucht Gott (er ist ein Arsch, ein Vampir) und was er von ihr fordert, auch wenn sie die Einzigartigkeit der Erfahrung, die sie erlebt, anerkennt. Es ist der Verlust der Sexualität, absolute Unterwerfung: *„Maria ist ein Körper, der von der Seele abgefallen ist. Ich, ich bin eine Seele, die die Gefangene eines Körpers ist. Meine Seele bereitet mir Übelkeit, das kommt von meiner Möse.*[14] *Ich bin eine Frau, auch wenn ich mein Kind nicht durch die Möse empfangen hab.“* Die inneren Monologe Marias, die über diesen Filmbildern liegen, sind fragmentarisch und uneindeutig, geben Unklarheiten auf. Aber sie bilden gemeinsam mit den Bildern einen Konflikt ab, der in den stummen, gemalten Marien unsichtbar bleibt – den Kampf um Weiblichkeit und Sexualität, den Maria als Frau zu führen hat; das Scheitern und Festhalten an der Zuschreibung „Maria“, der sie als Frau ausgesetzt ist.

Doch trotz allem Kreisen um den Körper und das Fleisch bleiben Godards Figuren seltsam körperlos, haben vielmehr symbolische Funktion in einem Gefüge von Andeutungen und Textfragmenten. So geht es im Film gar nicht darum, den Körper als solchen zu repräsentieren und an ihm zu arbeiten (wie es Pasolini versucht), sondern er versucht, das Verhältnis zwischen Körper bzw. innerer Natur und Geist abstrakt zu reflektieren. Ist der Körper beseelt oder wird die Seele verkörpert? Was bleibt, wenn die Seele vom Körper abfällt? Fragen wie diese werden immer wieder verhandelt – Maria und das Wunder ihrer unbefleckten Empfängnis scheinen darin symbolisch als Schnittstelle zwischen den beiden Polen auf.

Eine Frau

Immer wieder neu wird sie uns präsentiert, Maria, Theotokes – die Gott gebiert. Immer wieder wird und wurde sie inszeniert. Meist von Männern, denn hinter jedem der Bilder, das ich beschrieben habe, steckt ein Maler oder ein Regisseur, der Anweisungen gab. Stell dich so hin, schau nach unten, warte, dein Haar liegt nicht richtig. Sie sind es, die das Antlitz verändern und durch diese immerwährende Formung einen Mythos mit generieren, ein bestimmtes Bild von Maria, von *der* Heiligen Mutter, von jeder Mutter und ihrem Kind. Eine Geschichte weiblicher Enthaltsamkeit, unterdrückter Sexualität und deren Überhöhung bis ins Utopische – Maria als Heilsversprechen für die Menschen – tritt uns in den Bildern Marias entgegen, denn die Marienverehrung zeigt ein ambivalentes Verhältnis von Verneinung des weiblichen Körpers einerseits und Sakralisierung einer bestimmten Weiblichkeit andererseits. Maria ist eine gesellschaftliche Projektionsfläche, die mit der Zeit vieles in sich aufgenommen hat. Eigentlich taucht Maria in der Bibel fast nicht auf, erst im Nachhinein entsteht in den Protoevangelien ihre Lebens- und Leidensgeschichte, wird sie durch diverse kirchliche Konzile offiziell zur jungfräulich Gottesgebärenden ernannt. In ihrer Ausformulierung ist das Symbol Maria doppeldeutig, man könnte sagen, sie schwebt zwischen dem demütigen *Fiat*[15] und dem revolutionären *Magnificat*[16]. Auf der einen Seite erscheint Maria als unterwürfige, dienende Magd als *hyphen-being*, das sich „nur“ in der Relation mit dem Männlichen definiert – Braut des Heiligen Geistes, Tochter des Allmächtigen, Mutter Jesu Christi; auf der anderen Seite aber taucht sie als utopische Figur auf, die, durchdrungen von Gottes Geist, auf die Veränderbarkeit der Welt verweist.

Maria ist vor allem der Inbegriff einer geknebelten Weiblichkeit, eine (männliche) Konzeption, die die Kluft zwischen Heiligem und Sexualität zu überbrücken versucht, die in der Kirche existiert. Natürlich ist jedes Bild von ihr ein auf eine gewisse Art gemachtes, eine Inszenierung als etwas Bestimmtes. Doch in manchen Gesten oder Blicken scheint sich die Frau hinter „Maria“ zu regen und wird sichtbar – wie bspw. der Blick der Ognissanti-Madonna ihr eine Eigenständigkeit verschafft, die den Frauen im Mittelalter auch als Vorbild galt und ihnen damit eine Identifikationsfigur bot.[17] Es ist eines der Anliegen der feministischen Theologie, Maria auch als Frau zu lesen, die durch ihre körperliche Präsenz die Inszenierung in ihre Schranken verweist, durch einen Blick manchmal, eine Geste, ein Detail. Erst in diesen Brüchen, in denen die Frau hinter Maria sich zeigt, wird die Inszenierung als solche sichtbar, zeigt sich der Kampf, der auf dem Körper der Frau ausgetragen wird, und verdeutlicht sich das Making-of eines abstrakten (Mutter-)Bildes, von dem das Marienbild ein sichtbarer Teil ist. Godards Maria ist es, die mir dabei zeigt, wie gewaltvoll diese Zurichtung auch ist. Ihr Aufbäumen und Ringen ist Zeugnis eines körperlichen Aufbegehrens, Kampf mit ihrer Sexualität, mit ihrer inneren Natur. Pasolinis Maria hingegen scheint diesen Kampf nicht zu kennen, denn sie verweist in ihrer körperlichen Präsenz, in ihrer Wirklichkeit auch auf einen irrealen Zustand der Versöhnung.

KATHARINA ZIMMERHACKL
Grafikerin & Künstlerin, ist Redaktionsmitglied und lebt in Leipzig.

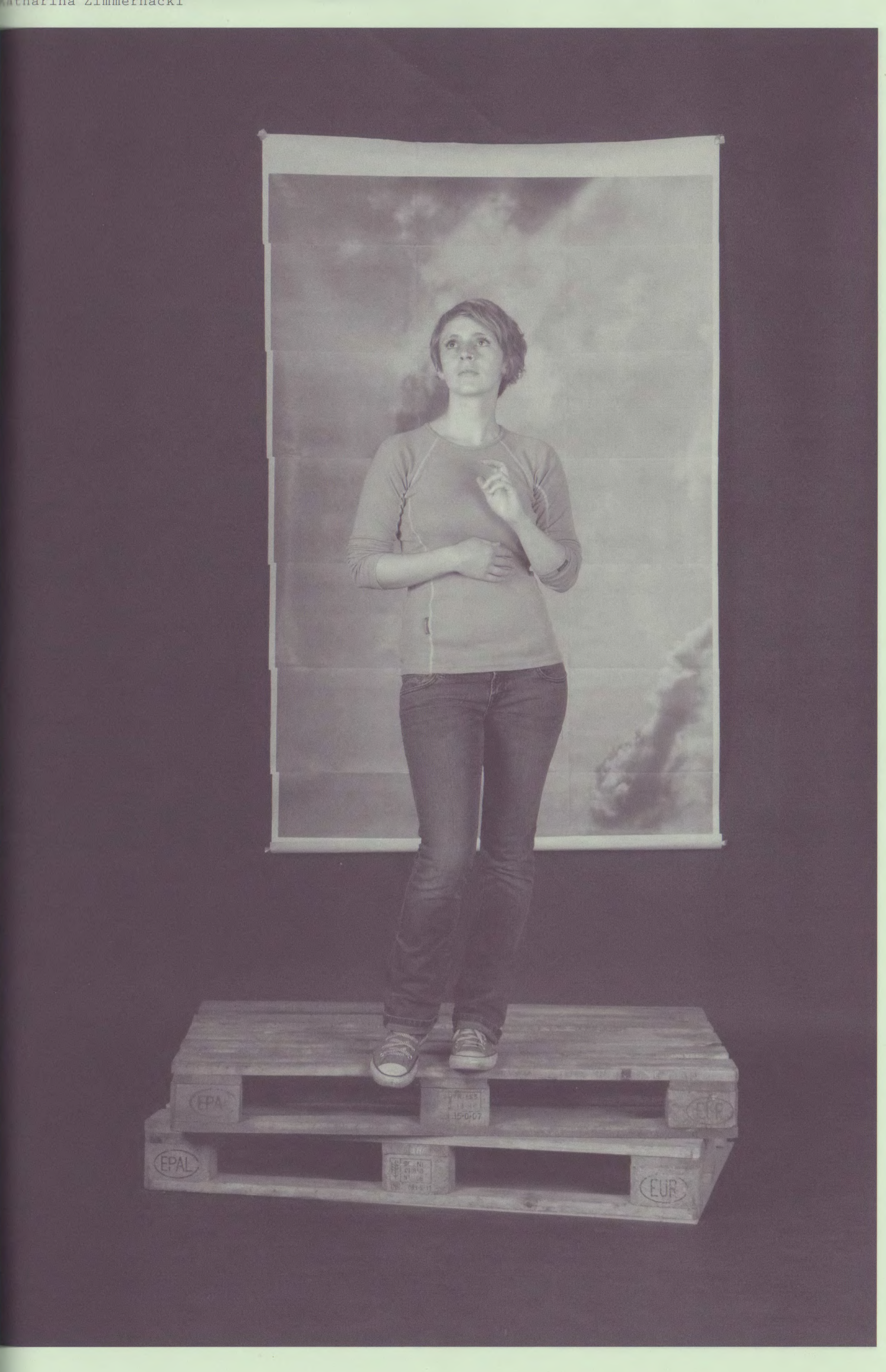
14 Im französischen Original heißt es „Mon âme me fait mal au coeur et c'est mon con“, in der *wörtlichen* dt. Übersetzung ungefähr „Meine Seele tut meinem Herzen weh und das ist meine Möse“ bzw., so steht es im dt. Untertitel, „Meine Seele lässt mein Herz leiden und es ist meine Scham.“ Die Synchronisierung entstellt das hier also etwas.

15 *Fiat* (lat. es werde) bezieht sich auf Lk 1,38: „Maria aber sprach: Siehe ich bin des Herrn Magd: Mir geschehe, wie du gesagt hast.“

16 *Magnificat* (von lat. lobpreisen) hingegen verweist auf Marias Lobgesang (Lk 1,46-56), in dem sie Gott preist: „Er stößt die Gewaltigen vom Thron und erhebt die Niedrigen. Die Hungrigen füllt er mit Gütern und lässt die Reichen leer ausgehen.“

17 Auch heute noch gibt es Versuche, Maria als utopisches Vorbild zu verstehen, indem man sowohl ihre Jungfräulichkeit als Unabhängigkeit, als Fähigkeit des >In-sich-Wurzelns< liest, als auch Enthaltsamkeit nicht sexuell, sondern als eine Geisteshaltung versteht, die sich Gott unterzuordnen versteht ohne sich selbst zu verlieren, sich ihm vorbehält (gleichzeitige Demut und Erhabenheit).




EPAL
EUR
EPAL
EUR





Erst rette ich Polen, dann mach' ich die Wäsche

Ein zäher Mythos: die Figur der *Matka Polka*

Matka Polka ist eine seltsame Zusammenstellung: Aus dem Polnischen übersetzt bedeutet die Wendung so viel wie ›*Mutter Polin*‹. Diese Formulierung geht auf den polnischen Nationaldichter Adam Mickiewicz zurück. In seinem Gedicht *Do Matki Polki* („An die Mutter Polin") wendet er sich 1830/31, kurz vor dem sogenannten Novemberaufstand, in dem das geteilte Polen um seine nationale Unabhängigkeit kämpft, an die *Mutter Polin*: „O *Mutter Polin*, warne deinen Knaben!" Sie soll ihre Söhne zu Kriegern erziehen, die dazu bereit sind, für die Nation Polen zu leiden und zu sterben. Es geht um mehr als eine Polin, die Mutter ist. Mickiewicz kreiert mit dem Bild der *Matka Polka* den äußerst langlebigen nationalen Mythos einer symbiotischen Verbindung von Mutterschaft und polnischer Nation. Die *Matka Polka* übernimmt offenbar eine wichtige Funktion im polnischen Nationalgefüge. Nicht nur in Polen geht die historische gesellschaftliche Genese einher mit einer tiefgreifenden Verknüpfung der essentialisierten Kategorien Geschlecht und Nation. „In der modernen Nation kann, sollte und wird jeder eine Nation haben, so wie jeder ein Geschlecht hat", schreibt Benedict Anderson in *Die Erfindung der Nation*. Was macht ›Nation‹ und ›Gender‹ zur Pflicht und warum und wie bedingen sich die beiden unterschiedlichen Konstruktionen? Ich hole etwas aus, um diesen Zusammenhang zu beschreiben. Anschließend komme ich auf die Figur der *Mutter Polin* zurück, um an einem konkreten Beispiel zu zeigen, was Mütter im Fall Polens mit der Herausbildung einer modernen Nation zu tun haben.

PARADOX AN DER ETABLIERUNG DER SOG. ›GESCHLECHTSCHARAKTERE‹ IST, DASS FRAUEN GERADE DURCH IHREN AUSSCHLUSS AUS DER ÖFFENTLICHKEIT BZW. IHREN EINSCHLUSS IN DIE FAMILIE IN DIE BÜRGERLICHE GESELLSCHAFT INTEGRIERT WURDEN.

Geschlechterverhältnis und Nation: ein kurzer Überblick

Seit dem Ende des 18. Jahrhunderts veränderte sich die Gesellschaftsstruktur in Europa grundlegend: Die Auflösung von Feudalismus und Ständegesellschaft fanden einen Kulminationspunkt in der Französischen Revolution, aus der unter Betonung der Gesamtheit und Souveränität des Staatsvolkes gegenüber ständischen und partikularen Ansprüchen auf staatliche Hoheit – verkürzt gesagt – ehemals Leibeigene als frei und gleich vorgestellte BürgerInnen hervor. Gleichzeitig verdichteten sich vor- und frühkapitalistische Produktionsweisen zum Industriekapitalismus: Die feudale ›Ökonomie des ganzen Hauses‹ wich zunehmend der Produktion für den Markt. Mit der Entwicklung des Bürgertums und der Verbreitung kapitalistischer Produktionsverhältnisse entstand etwas grundsätzlich Neuartiges: eine strikte Grenzziehung zwischen privater Reproduktionssphäre (Familie) und Produktionssphäre (Gesellschaft, Markt). Entlang der Trennungslinie privat/öffentlich wurden, und zwar rationalistischer als zuvor im Feudalismus, wo die Abtrennung des ›Weiblichen‹ vielmehr über soziale Zuordnung geschah, die Geschlechterrollen neu ausgehandelt. Es ent-

stand die Annahme von sich ergänzenden ›Geschlechtscharakteren‹, die von biologischen und naturhaften ›Gegebenheiten‹ abgeleitet wurden. Frauen schienen für die Aufgaben als Hausfrau, Gattin und Mutter, Männer für diejenigen im außerhäuslichen Beruf quasi prädestiniert: „So wird es mittels der an der natürlichen Weltordnung abgelesenen Definition der Geschlechtscharaktere möglich, die Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben als gleichsam natürlich zu deklarieren und damit deren Gegensätzlichkeit nicht nur für notwendig, sondern für ideal zu erachten und zu harmonisieren" (Karin Hausen in *Polarisierung der Geschlechtercharaktere*, 1977). Paradox an der Etablierung der sog. Geschlechtscharaktere ist, dass Frauen gerade durch ihren Ausschluss aus der Öffentlichkeit, bzw. ihren Einschluss in die Familie, in die bürgerliche Gesellschaft integriert wurden – eben dadurch, dass sie sich ergänzend zum anderen Geschlecht verhalten. So lässt sich auch erklären, wie der Widerspruch zwischen dem durch die Sphärentrennung legitimierten Absprechen von Rechten (markantes Beispiel Frauenwahlrecht: in den meisten Staaten erst nach dem Ersten Weltkrieg, in der Schweiz sogar erst 1971 eingeführt) und dem Egalitätsanspruch der bürgerlichen Gesellschaft aufgelöst wurde: Frauen und Männer hatten scheinbar notwendig unterschiedliche, naturhafte und unveränderbare Funktionen im Nationalstaat. Die Frau hatte ihre wichtigste Rolle in der Mikrozelle des 'Volkes‹: in der Familie. Sie als Mutter sorgte dafür, dass es kein vor- und nachnational gab. Ihre Aufgabe war die Reproduktion der Gesellschaft und die Weitergabe des Bewusstseins einer vermeintlich überhistorischen Gemeinschaft.

Der Prozess des ›nation building‹ stellt die Grundlage der gesellschaftlichen Neuorganisation in Staatsform dar. Die Vorstellung einer abstrakten, nationalen Gemeinschaft überlappte andere Identitätsentwürfe, z.B. Zugehörigkeit zur Dorfgemeinschaft, zur Christengemeinschaft etc. Die Konstruktion eines nationalen Gebildes schuf – durch Ein- bzw. Ausschluss der/des als anders Wahrgenommenen – ein Zusammengehörigkeitsgefühl und den Willen, am Projekt eines (deutschen, französischen, englischen etc.) Nationalstaates mitzumachen. Diese unfreiwillige ›freiwillige Integration‹ in die Staatsnation bedeutete zum einen zwar, dass mit der Formulierung der Menschenrechte und der Etablierung eines Rechtssystems zumindest ein Ausgangspunkt geschaffen war, an den die Frauenbewegung(en) bzw. andere marginalisierte gesellschaftliche Gruppen mit ihren Forderungen anknüpfen konnten und können. Andererseits wurde damit keineswegs das Patriarchat oder die hierarchische Organisation von Gesellschaft abgeschafft, wie etwa das asymmetrische Verhältnis von Frauen und Männern zeigt. Geschlecht im Sinne der Neukonstitution als ›Geschlechtscharakter‹[1] wie auch Nation wurden in der kollektiven Wahrnehmung ab dem 18. Jahrhundert wichtige, wenn nicht die wichtigsten Ordnungsprinzipien überhaupt und sind es immer noch: Ein Leben ohne Geschlecht oder Nation scheint unvorstellbar, illegal, pervers oder zumindest ›nicht normal‹.

In Polen stellt sich die historische Entwicklung diesbezüglich etwas anders dar, doch das mindert nicht die Bedeutung von Nation und Geschlecht, im Gegenteil: sie wird eher verstärkt.

Die national-politische Aufladung von Mutterschaft in Polen

„Als westliche Emanzipationsanhängerinnen um Gleichberechtigung kämpften, kämpften Polinnen um ihre Nation", schreibt die Philosophin Monika Piotrowska (dies: *Die Tochter der Mutter Polin*, in: taz vom 08.03.2004). Die Ausprägung von Geschlechterrollen hat in Polen einen speziellen Weg eingeschlagen. Ich fokussiere bei dessen Skizzierung die (sich verändernde) politische Aufladung von Mutterschaft, die in der Figur der *Matka Polka* evident wird.

ALS WESTLICHE EMANZIPATIONSANHÄNGERINNEN UM GLEICHBERECHTIGUNG KÄMPFTEN, KÄMPFTEN POLINNEN UM IHRE NATION.

Im Bewusstsein um die Gefahr einer Reproduktion kulturalistischer Zuschreibungen durch deren Beschreibung sei darauf verwiesen, dass Kategorisierungen tendenzielle Positionen anhand unterschiedlicher Erfahrungshorizonte und historischer Prozesse verdeutlichen sollen. Anders als in den westlichen Industriestaaten vollzieht sich das polnische ›nation building‹ nicht mit der Entstehung eines starken Bürgertums, sondern entlang eines fast 200-jährigen Kampfes um nationale Unabhängigkeit bzw. im Widerstand gegen das sozialistische Regime. Im historischen Zeitraffer sind das folgende Eckdaten: Am Ende des 18. Jahrhunderts wird das Königreich Polen-Litauen zwischen Preußen, Russland und dem Habsbur-

1 Geschlecht wurde zwar auch vor dieser Entwicklung bipolar imaginiert, die jeweiligen Zuschreibungen fußten allerdings erst ab dem 18. Jahrhundert auf wissenschaftlichen', biologisierten Erklärungen.

ger Reich aufgeteilt. Nach einer kurzen Phase der staatlichen Souveränität Anfang des 20. Jahrhunderts folgt die deutsche Besatzung und, im Zuge des Hitler-Stalin-Pakts, eine erneute Teilung Polens. Nach dem Zweiten Weltkrieg entsteht mit nach Westen verschobenen Grenzen die Volksrepublik Polen als souveräner Staat, der jedoch in Polen als verlängerter Arm der Sowjetunion empfunden wurde. In diesem geschichtlichen Verlauf ist die starke und persistente Bindung von Frauen als Mütter an Familie und Nation zu verorten, mit der *Matka Polka* als ihren manifesten Ursprung. Worin begründet sich die Wirkungsmacht des Mythos und warum konnte er bis heute überleben?

Die Erfindung der Matka Polka

Der polnische Nationaldichter Adam Mickewicz erschuf 1830 mit seinem Gedicht *An die Mutter Polin* die tragische, aufopferungsbreite Gestalt der *Matka Polka* und verpflichtete Frauen damit, in ihrer Rolle als Mutter und Ehefrau qua Erziehung und in Abwesenheit eines Staates die nationale Identität und den Patriotismus aufrecht zu erhalten. Warum, so lässt sich fragen, etablierte sich das stereotype Frauenbild der *Matka Polka*, das auch noch, wie ich später zeigen werde, bis heute wirksam ist? Natürlich überschnitt sich die *Matka Polka* in ihrer ideologischen Ausrichtung mit der christlichen Auffassung von Frau-Sein, was zu ihrer Affirmation beitrug. In der Idealisierung der katholischen Kirche (Polen ist auch heute noch stark katholisch geprägt) wird die Frau ein Abbild der demütigen Mutter Gottes. Doch das ist noch nicht alles. Während es der Frauenbewegung in Westeuropa und den USA in ihrer unterschiedlichen (nationalen) Ausprägung und inhaltlichen Schwerpunktsetzung um die Erreichung gleicher und eigener Rechte ging, konnten sich Frauen in Polen auch deswegen lange nicht von der Rolle der *Matka Polka* trennen, da die Politisierung des Privaten als Credo der westlichen Frauenbewegung hier kaum nachvollziehbar war. Gerade die Trennung dieser Sphären eröffnete einen Schutzraum: Die Familie und die katholische Kirche waren Rückzugsräume und wichtigster Schauplatz des nationalen Widerstands. Da die fingierte polnische Nation während der Teilungen keinen Staat über sich hatte, der ihren Zusammenhalt garantieren konnte, wurde die Aufgabe der Formierung eines nationalen Bewusstseins in die Familie verlegt. Als ›Volksmutter‹ erhält die Frau eine zweifelhafte politische Funktion.

Es stimmt allerdings nicht ganz, diese Funktion allein im privaten, familiären Raum zu verorten. Der Kampf um die Nation Polen war zu dringlich und vordergründig und musste gemeinsam geführt werden, Diskussionen um Geschlechterdifferenzen hatten vergleichsweise wenig Raum. Die *Matka Polka* hatte in diesem Sinne eine Stellung zwischen der privaten und der öffentlichen Sphäre: etwa, wenn sie ›organische Arbeit‹ leistete, d.h. im halböffentlichen Raum durch Sprach- und Geschichtsunterricht zur ›Polonisierung‹ der Gesellschaft beitrug oder konspirative Aufgaben übernahm. Dies führte zum einen dazu, dass Frauen an allen nationalen Aufständen beteiligt waren. Die *kobieta-rycerc*, die ›kämpfende Frau‹, wurde während der Teilungszeit sogar als neue Frauenrolle interpretiert. Die Widerstandskämpferin Emilia Plater bspw. führte als Kapitänin eine ganze Truppe im polnischen Novemberaufstand 1830/31 an. Das Bild der *kobieta-rycerc* gefährdete den Diskurs um die *Matka Polka* nicht, sondern ließ sich mit ihm vereinbaren – beide Frauenrollen verkörpern eine absolute nationale Aufopferungsbereitschaft.

ZUGEHÖRIGKEIT ZUR NATION ODER PERSÖNLICHE EMANZIPATION?

Zum anderen resultierte gerade aus dem ›gemeinsamen Kampf für die nationale Sache‹ die Unmöglichkeit, geschlechterspezifische Hierarchien zu benennen. Die *Enthusiastinnen*, ein informeller Verbund polnischer Romantikerinnen in den 1830ern, oder Eliza Orzeszkowa in ihrem 1873 erschienene Roman *Martha*, sprechen das Handlungs- und Argumentationsdilemma an, in dem Frauen tendenziell gefangen waren: Entweder die patriotische Gemeinschaft von Frauen und Männern oder das Umstürzen dieser Gemeinschaft zugunsten eigener Autonomie? Zugehörigkeit zur Nation oder persönliche Emanzipation?

20. Jahrhundert: Matka Polka revisited

Im Polen der Zwischenkriegszeit 1918-1939, der sog. Zweiten Republik, etablierten sich kurzzeitig bürgerliche Verhältnisse und damit eine Basis, auf der sich in westeuropäischen Ländern und den USA die Frauenbewegung herausgebildet hatte.

In dieser vergleichsweise liberalen gesellschaftlichen Situation erlangten polnische Frauen das Wahlrecht, sie drängten in die Universitäten und starteten eigene berufliche Karrieren. Themen wie Sexualität, Mutterschaft, Geburtenkontrolle (Verhütung und Abtreibung wurde beispielsweise verhandelt in der *Kampagne für bewusste Mutterschaft*, angestoßen u.a. von Tadeusz Boy ele ski und Irena Krzywicka Ende der 1920er) und neue Familienmuster wurden in der Öffentlichkeit diskutiert und der katholische Wertekanon in Frage gestellt. Dieses Frauenbild entsprach nicht der *Matka Polka*: In der Zwischenkriegszeit war der Mythos anscheinend weniger wirkungsmächtig, da der Kampf ums nationale ›Wir‹ im Zuge der polnischen Staatsbildung 1918 auch weniger notwendig geworden war. Gleichwohl war er nicht verschwunden: Die wirtschaftliche und soziale Not in der Zweiten Republik war groß und die Einbeziehung von Frauen in den Erwerbsbereich unerlässlich. Soziale Aktivitäten von Frauen können demnach wohl eher als mütterliche Verpflichtung zum Allgemeinwohl und weniger als feministisches Eingreifen gelesen werden.
Es folgten deutsche Besatzung und Plünderungen und schließlich eine erneute Aufteilung des Landes zwischen Hitler und Stalin. Frauen wurden abermals in die nationale Pflicht genommen, diesmal vor allem als Sanitäterinnen oder Melderinnen im polnischen Untergrund und in Partisanenverbänden. Es gab Untergrundschulen und -universitäten, die Frauen ebenso besuchten wie Männer. Dokumente, die Aufschluss über die Rolle von Frauen während des Zweiten Weltkriegs geben könnten, sind rar. Erinnert wird vor allem die *Matka Polka*, die sich selbstlos für ihr Volk opfert. Eine Revitalisierung des Mythos fand schließlich auch nach dem Zweiten Weltkrieg statt, als die Ermordung eines Großteils der polnischen Intelligenz, insbesondere der Massenmord an polnischen Jüdinnen und Juden, zu einer drastischen Bevölkerungsdezimierung geführt hatte, die durch einen Geburtenanstieg ausgeglichen werden sollte. Das zeigt sich u. a. an gesetzlichen Regelungen wie frühe Pensionierung von Frauen oder verlängerter Mutterschaftsurlaub in der direkten Nachkriegszeit.

*„FRAUEN!
STÖRT UNS NICHT,
WIR KÄMPFEN UM POLEN!"*

Der Realsozialismus rief Frauen in der Volksrepublik Polen auf die Traktoren und versprach die Gleichberechtigung der Geschlechter. Zumindest stellenweise bewirkte das neue politische System ein Recht auf Selbstbestimmung auch für Frauen. Sie hatten Zugang zu Bildung und Arbeit, durch den Aufbau von Kinderbetreuungsstätten wurden sie entlastet, Abtreibung wurde legalisiert. Doch die sozialistische Ideologie beschränkte die Emanzipation der Frauen auf ihre ökonomische Funktion, ihre Rolle als Mutter und Hausfrau wurde nicht angetastet. Das Leitbild der ›Heldin durch Mutterschaft‹ wurde um ihre Werktätigkeit erweitert. Die opferbereite Haltung, mit der Frauen diese Doppelbelastung hinnehmen mussten, revitalisierte den Mythos der leidenden *Mutter Polin*. Bezeichnenderweise fällt genau in die sozialistische Zeit die Errichtung des Matka-Polka-Krankenhauses (Instytut Centrum Zdrowia Matki Polki, 1983) im polnischen Łod . Folgt man der Historikerin Gertrud Pickhan, so sollte der befremdlichen Hemdsärmeligkeit der Arbeiterinnen staatlicherseits durch Erinnerung an den Opfermythos entgegengewirkt werden (dies., *Frauenrollen, Geschlechterdifferenz und nation-building in der Geschichte Polens*, in: Deutsches Polen-Institut Darmstadt (Hg.), Jahrbuch Polen, Wiesbaden, 2006). Doch nicht nur staatliche Instanzen belebten den Mythos neu. Ähnlich wie im 19. und frühen 20. Jahrhundert entlang des Konzepts der ›organischen Arbeit‹, wurde der gesellschaftliche Widerstand gegen das sozialistische Regime in horizontalen, staatsunabhängigen Netzwerken organisiert. In der Oppositionsbewegung *Solidarność* wirkten Frauen maßgeblich mit, wie etwa Shana Penn in *Podziemie Kobiet* (Der Untergrund der Frauen) zeigt. Nach dem Verbot der *Solidarność* 1981 waren es vor allem Frauen, die die Weiterführung der *Solidarność* im Untergrund initiierten. In die Redaktion der Untergrundwochenzeitschrift *Tygodnik Mazowsze*, die ein wichtiges Element für den Zusammenhalt der Bewegung darstellte, traten bspw. erst 1985 Männer ein. Auch war es eine Frau, die den Beginn der Arbeiter_innenbewegung mitinitiierte: die Werftarbeiterin und Kranführerin Anna Walentynowicz, deren Kündigung die erste Streikwelle bewirkte. Doch was stand auf den Mauern der berühmten Gda sker Leninwerft, wo die *Solidarność* ihren Ausgang genommen hatte: „Frauen! Stört uns nicht, wir kämpfen um Polen!"(„Kobiety, nie przeszkadzajcie nam, my walczymy o Polsk !"). Ihre Verbündeten verwiesen sie im gemeinsamen Widerstand gegen das sozialistische Regime in geschlechtlich definierte Schranken. Das ist nicht

2 Durch eine Gesetzesänderung soll das ohnehin äußerst restriktive Abtreibungsgesetz weiter eingeschränkt werden. Abtreibungen sind dann auch im Falle einer gesundheitlichen Gefährdung von Mutter und/oder Kind und bei einer Vergewaltigung gesetzlich verboten. Während der Bearbeitung dieses Artikels war noch nicht klar, ob der Gesetzesentwurf angenommen werden würde. Weiter Informationen bietet beispielsweise die polnisch/englischsprachige Homepage von *The Network of East West Women:* http://www.neww.eu/

verwunderlich, lässt sich doch die Gründung der *Solidarność* als Akt der Wiederherstellung der patriarchalen Ordnung lesen. In der Opposition, so schien es, konnte man(n) wieder mündig werden und sich aus der sowjetischen Bevormundung befreien. In diesem Sinne ist auch die regimekritische polnische Science-Fiction Kultkomödie *Seksmisja* des polnischen Regissuers Juliusz Machulski von 1983 zu verstehen: Zwei Männer werden ins 22. Jahrhundert transferiert. Sie finden eine Welt voller Frauen vor, Männer existieren nicht mehr. Die Frauenherrschaft (›verrückte Feministinnen‹) wird dabei unterschwellig verglichen mit der Sowjetherrschaft, die es zu bekämpfen gilt. Zusammen mit zwei Frauen (durch Beischlaf ›bekehrt‹) gelingt den Männern die Flucht. Ihre Begleiterinnen werden ihre Ehefrauen. Die beiden Paare vermehren sich und retten durch die Rekonstitution der Familie die gesamte Menschheit. Der platte Plot veranschaulicht, wie nahezu ungebrochen der Mythos der *Matka Polka* in die neuen gesellschaftlichen Verhältnisse integriert wurde. So ist es nicht verwunderlich, dass von der vielfältigen Beteiligung von Frauen am Widerstand so wenig bekannt ist: tradiert wurden vor allem jene Aktivitäten, die ins Bild der *Matka Polka* passten.

»BIST DU DUMM HÄSSLICH UND FAUL? WERDE FEMINISTIN ODER GEHE ZUM PSYCHOTHERAPEUTEN«

Von der Volksmutter zur Supermami

Nach dem Zusammenbruch der bipolaren Weltordnung seit 1989 mussten Frauen in Polen wie auch in den meisten anderen postsowjetischen Staaten erkennen, dass die Demokratisierung und die bürgerliche Mündigwerdung erst mal nur Männer betrafen. Im Zuge der Rekonstituierung des polnischen Staates war die staatliche Elite daran interessiert, zu alten Ordnungsstrukturen zurückzukehren, indem an katholische Vorkriegstraditionen angeknüpft wurde. Dies mündete in einer alarmierenden Verschlechterung der Position von Frauen: Steigende Arbeitslosigkeit und ein sinkendes Lohnniveau im Zuge des rigoros durchgeführten Übergangs von Plan- zu Marktwirtschaft betraf vor allem Frauen. In der politischen Repräsentation fehlten sie fast vollständig. Eines der ersten Gesetze in Polen nach 1989 war die Einführung eines rigiden Abtreibungsverbotes im Jahr 1993. Dieses Gesetz hat symbolischen Charakter: Es schafft Distanz zur Zeit des Sozialismus, wo Abtreibungen noch legal durchgeführt werden konnten, und schränkt Frauen erheblich in ihrer Selbstbestimmung ein. Vor allem die katholische Kirche reproduziert das Bild der *Matka Polka*, aber auch politisch und gesellschaftlich steht dieses Idealbild der Frau nach wie vor hoch im Kurs. Die polnische Geschlechterpolitik ist äußerst familienorientiert, Frauen werden hauptsächlich als Mütter und Schwangere in den Blick genommen. Dem entgegen sind Frauen in Polen besser ausgebildet als Männer und müssen den neoliberalen Spagat zwischen Haushalt und Lohnarbeit bewerkstelligen - eine in Polen vergleichsweise unhinterfragte Situation. Der EU-Beitritt Polens 2004 wird vor allem im konservativen und rechten politischen Lager und von der Kirche im Sinne einer westlichen Vorherrschaft als äußere Bedrohung der polnischen Nation und – als deren Grundlage – der traditionellen Geschlechterverhältnisse wahrgenommen. Sexismus, Homophobie und Antifeminismus werden erstaunlich offen geäußert. So klebten 2005 in Krakau und Warschau Plakate an den Wänden mit der Aufschrift: »Bist Du dumm hässlich und faul? Werde Feministin oder gehe zum Psychotherapeuten« (Urheber_in meines Wissens unbekannt). Oder das jüngste Beispiel: Der polnische Premier Donald Tusk wurde angesichts der EU-Ratspräsidentschaft Polens von einer Journalistin gefragt, ob bereits „alle Knöpfe bis auf den letzten" zugemacht worden seien. Diese Redewendung meint schlicht die Frage danach, ob alle Entscheidungen schon getroffen wurden. Der Premier reagierte mit plattem Sexismus: „Wenn ich mir ihr Sommerkleid anschaue, dann erinnert mich das so gar nicht ans Zuknöpfen, so bin ich, ich mag den Sommer eben." Solche Sätze lösen zwar öffentliche Empörung aus. Das ändert jedoch nichts an der Tatsache, dass sogar auf höchster politischer Ebene derlei Aussagen oft gesagt und noch öfter gedacht werden. Zusammenfassend lassen sich verschiedene Gründe für die polnische Besonderheit in der Geschlechterfrage feststellen: Zum einen war Frau-Sein über einen langen Zeitraum mit dem Kampf um die Nation verknüpft. Seit 1989 gibt es keinen Anlass für nationale Unabhängigkeitsbestrebungen mehr. Der *Matka Polka*-Mythos wurde leicht modifiziert übernommen: Der patriotische Aspekt ist in den Hintergrund getreten, doch die Aufgaben der Frau liegen nach wie vor in der

VIELEN WURDE KLAR, DASS GERADE IN DEM MOMENT, DER MEHR FREIHEIT UND DEMOKRATIE BRINGEN SOLLTE, IHRE SELBSTBESTIMMUNGSRECHTE BESCHNITTEN WURDEN.

Familie. Sie soll als Hüterin der familiären Wärme und Garantin der intakten polnischen Familie fungieren. Die Geschlechterrollen und der traditionelle Wert der Familie stellen nach wie vor eine offenbar unabdingbare stabile Größe dar (2010 ergab eine Umfrage von CBOS, Polens größtem Zentrum für Meinungsumfragen, dass 92 % aller Polinnen und Polen sich nicht vorstellen können, ohne Familie glücklich zu sein). Zum anderen wird die Frauenbewegung und Feminismus spätestens seit der staatlich diktierten Scheinemanzipation im Realsozialismus mit einem grotesken Totalitarismus assoziiert und ist auch heute noch oft als grundsätzlich ideologisch verschrien.

Ausblick

Seit Anfang der 1990er regt sich aber auch Widerstand. Auslöser war das bereit genannte, 1993 verabschiedete Abtreibungsgesetz. Es besagt, dass ein Schwangerschaftsabbruch nur durch eine eugenische, medizinische und kriminologische Indikation erfolgen darf. Eine soziale Indikation wurde gestrichen. Des Weiteren ist es dem behandelnden Arzt bzw. der Ärztin vorbehalten, einen Schwangerschaftsabbruch aus moralischen Gründen abzulehnen.2 Auch der Transformationsprozess, der zunächst eine Verschlechterung der Lebensverhältnisse allgemein und vor allem für Frauen hervorbrachte, wie auch ein erneuter Ausschluss von weiblichen Personen aus der politischen Sphäre bewirkte eine Aktivierung von Frauen. Vielen wurde klar, dass gerade in dem Moment, der mehr Freiheit und Demokratie bringen sollte, ihre Selbstbestimmungsrechte beschnitten wurden. Deswegen entwickelten sich seit Anfang der 1990er in Polen eine Vielzahl verschiedener Frauenorganisationen mit unterschiedlichen Schwerpunkten wie Arbeit, Recht, Bildung, Gewalt, Gesundheit, Sexualaufklärung und Wohlfahrt, also allen wahrgenommenen sozialen und politischen Problemlagen. Sie tragen dazu bei, Anliegen von Frauen zu politisieren und versuchen, Entscheidungsprozesse zu beeinflussen. Nichts desto trotz bleibt die Mutter Polin persistent. Der Mythos war immer wandelbar und wurde dazu benutzt, Werte der jeweils aktuellen politischen Richtung auszuhandeln und weiterzugeben. Die wechselseitige Hervorbringung von nationalen Selbstverständnissen und Geschlechter- bzw. Sexualitätskonzepten durch Diskurse, Handlungen und Redeweisen ist dabei immer noch geprägt von einem Bild der Frau, die gerade durch ihre Aufgaben in der Familie Stärke zeigen kann. Entwicklungen, die diesem Bild entgegen stehen, sind umkämpft – man erinnere sich an die Angriffe auf die in Polen jährlich stattfindenden Gleichheitsmärsche oder die nicht enden wollende Diskussion um die Gesetzgebung zur Abtreibung – veranschaulichen aber eine nicht mehr aufzuhaltende Pluralisierungen der Meinungen, bspw. auch durch queere Positionen, die mehr und mehr Aufmerksamkeit ein- und die von Politik und Gesellschaft propagierte Idee einer homogenen polnischen Nation herausfordern.

BARBARA SCHNALZGER
ist Redaktionsmitglied der *outside the box* und lebt in Leipzig.

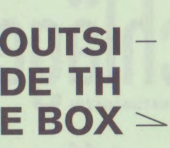
Anzeigen

an.schläge
DAS FEMINISTISCHE MONATSMAGAZIN

Ich will das Emma nicht Klassensprecherin wird
Mädchen sollten sich von Buben fernhalten

www.anschlaege.at

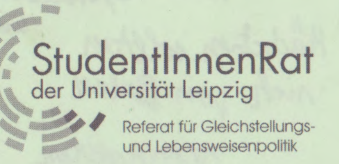
— OUTSIDE THE BOX #3 — GEBÄREN —



OUTSI–
DE TH
E BOX >

Zeitschrift für feministische Gesellschaftskritik

freundlicher Unterstützung von:





STITUT FÜR ZUKUNFT
p://institutfuerzukunft.blogspot.com

JOSEPH_INE
Queer-Feministische Mittwochskneipe